المُبین

مع

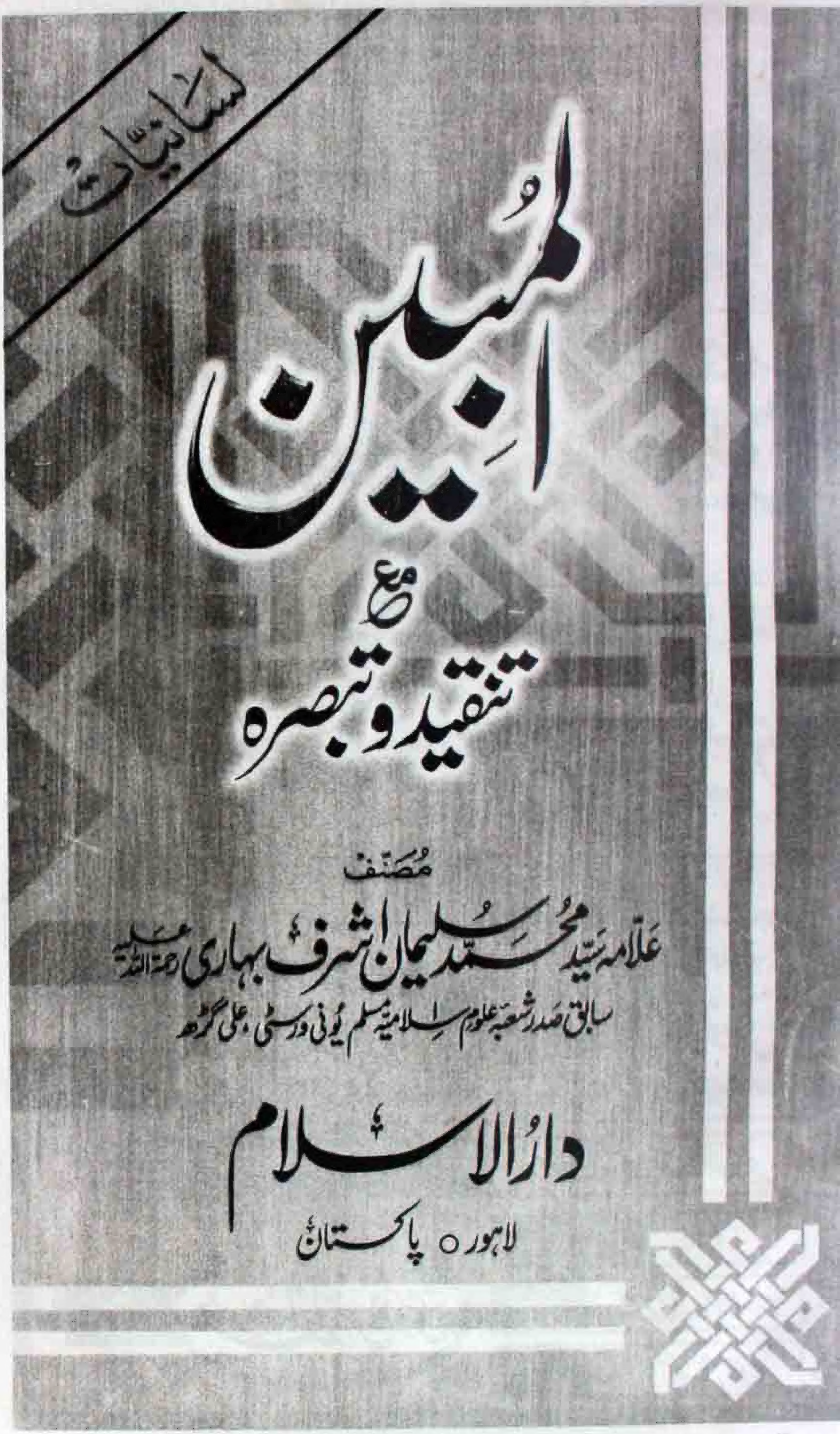
تنقید و تبصرہ

مُصنّف

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری رحمۃ اللہ علیہ

سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

دار الاسلام
لاہور ○ پاکستان



لسانیات

المُبین

مع تنقید و تبصرہ

مُصنّف

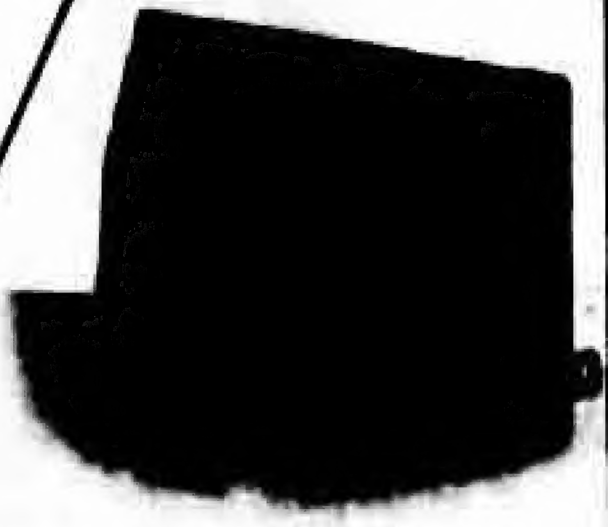
علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری رحمۃ اللہ علیہ

سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ

دارالاسلام

لاہور ○ پاکستان

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ
ان الدین عند اللہ الاسلام



فیضانِ علم

امامِ اعظم علی الاطلاق، بانیِ فقہِ حنفی
ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی
رحمۃ اللہ علیہ

غوثِ اعظم محی الدین شیخ سید
ابو محمد عبد القادر جیلانی
رحمۃ اللہ علیہ

امام المتکلمین، مصحح عقائد المسلمین
ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی
رحمۃ اللہ علیہ

اعلیٰ حضرت، امامِ اہلِ سنت
شاہ احمد رضا خان بریلوی
رحمۃ اللہ علیہ

زیرِ سرپرستی
یادگارِ اسلاف، فضیلۃ الشیخ
مفتی غلام حسن قادری
دار العلوم حزب الاحناف، لاہور

[illegible]

خادم الاسلام مولانا الحاج قاری
محمد اصغر علی نورانی
مہتمم جامعہ امیر حمزہ، لاہور

جملہ حقوقِ جدید طباعت محفوظ ہیں
All Rights of New Edition reserved

سلسلہ مطبوعات	۱
طبع اول	جون ۲۰۰۸ء
قیمت	۲۲۰/-

ناشر محمد رضاء الحسن قادری

عَرضِ ناشر

الحمد للّٰہ القدّوس السلام علی دین الاسلام و السلام علی النبیّ الھادی للاسلام و علی آلہٖ و صحبہٖ فی دار السلام، ھم الذین بمساعیھم صار دار الکفر دار الاسلام ——— امّا بعد!

"دارُ الاسلام" کی اِفتتاحی پیش کش "المبین" حاضر خدمت ہے۔ خداوند ذوالجلال کا کروڑ ہا شکر ہے کہ اُس کے فضل بے پایاں سے "دارُ الاسلام" کے سلسلۂ اِشاعت کا پہلا مرحلہ اپنے اِختتام کو پہنچا۔ یقیناً اُس کی فتح و نصر کے بغیر کوئی کام بھی پورا ہونے والا نہیں۔

"دارُ الاسلام" کا قیام عالم اِسلام کے لیے مبارک اور دُنیائے اِشاعت میں ایک گراں قدر باب کا اِضافہ ہے۔ "دارُ الاسلام" کا نصب العین صحیح اِسلامی تعلیمات کی ترویج، بلند پایہ علمی تحقیقات کی اِشاعت اور گم گشتہ تراثِ علمیہ کا اِحیا ہے۔ اِحیائے تراثِ علمی و اِسلامی کے سلسلہ میں ایسی کتابیں شائع کی جائیں گی، جو نایاب یا کم یاب ہیں اور اپنے موضوعی، فنی اور تاریخی؛ ہر اِعتبار سے نام دار اور مقامِ عروج پر فائز ہیں۔ "المبین" اِسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جدید تحقیقاتِ علمیہ کی نشر و اِشاعت کے سلسلہ میں دورِ حاضر کے بہترین محققین کی قابل قدر کاوشوں کو سامنے لایا جائے گا۔ اِسلام کے حوالے سے زیادہ تر عقائد کی کتب چھاپی جائیں گی۔ اللہ کے فضل سے کام جو بھی ہوگا، روایتی طرز سے ہٹ کر ہوگا اور اپنی مثال آپ ہوگا۔ اب تک ہمارے شعبۂ تصنیف و تالیف میں بہت سے موضوعات اور کتب پر کام جاری ہے۔ اِس کے لیے ہم نے مستند علما اور محنتی قلم کاروں کی خدمات حاصل کی ہیں، جو نہایت عرق ریزی کے ساتھ مصروفِ کار ہیں۔ اِن شاء اللہ اِدارہ بہت جلد اُن کی نگارشات کو اِنتہائی عمدگی کے ساتھ اِشاعت کے عمل میں لائے گا۔ اہل علم و قلم سے اِستدعا ہے کہ اِن عظیم الشان مقاصد میں اپنی اِستعداد کے مطابق اِدارہ کی معاونت فرمائیں اور اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازیں، تاکہ علوم و معارف کی اِشاعت کا جو خواب ہم نے دیکھا ہے، اُس کی تعبیر بکمالہٖ پوری ہو سکے۔ وباللّٰہ التوفیق۔

اب ''المبین'' کے حوالے سے کچھ بات ہو جائے۔ ''المبین'' علامہ الحاج سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری رحمۃ اللہ علیہ (سابق صدرِ شعبۂ علومِ اسلامیہ، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ) کی تصنیف ہے، جو انھوں نے مشہور مستشرق جرجی زیدان کی کتاب "فلسفة اللغة العربية" کے جواب میں لکھی تھی۔ بظاہر تو یہ کتاب ایک مستشرق کے مغالطات کا رد ہے، لیکن درحقیقت اِس میں عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کے وہ حقائق و معارف بیان کر دیے گئے ہیں کہ بڑے بڑے صاحبانِ علم بھی ''واہ وا'' کر اُٹھے۔ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے یوں ہی نہیں اِس کتاب کے بارے میں مصنف سے فرمادیا تھا:

> ''مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا''۔

(رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، صفحہ ٤١)

مزید معلومات کے لیے نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی اور سیّد نور محمد قادری کے تبصرے دیکھیں، جو اِسی کتاب میں شامل ہیں۔

یہ کتاب پہلے بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔ ہماری نظر سے اِس کے تین ایڈیشن گزرے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

طبع اول: ١٣٤٨ھ/١٩٢٩ء	مسلم یونی ورسٹی پریس، علی گڑھ
طبع دوم: ١٣٩٨ھ/١٩٧٨ء	مکتبہ قادریہ، لاہور
طبع سوم: ١٤٠٨ھ/١٩٨٨ء	المجمع الاسلامی، مبارک پور

اب بحمدہٖ تعالیٰ ''دارالاسلام'' کو اِس کا چوتھا ایڈیشن چھاپنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ طبع سابقہ تمام طباعتوں سے ممتاز و بے نیاز ہے۔ اِس کے ممیزات میں سے ایک تو یہ ہے کہ اِس میں تنقید و تبصرہ کے مضامین شامل ہیں، جو تمام کے تمام پہلے کبھی کتاب کے ساتھ چھپے نہ تھے اور اُن تک عام فرد کی رسائی ناممکن تھی۔ دوسرا اِس کی کتابت (کمپوزنگ) اور تصحیح وغیرہ کا کام بہ طریق احسن انجام دیا گیا ہے۔ اِملا کی خرابیوں سے کتاب کو پاک رکھا گیا ہے، جس کے لیے آخر میں ''اِستدراک'' ملاحظہ کیجیے۔ علاوہ ازیں رُموزِ اوقاف کا خاص خیال رکھا گیا ہے، جس سے عبارت پڑھنے میں کافی آسانی رہتی ہے اور قاری کا ذہن اِنتشار میں پڑنے سے بچ جاتا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث کے حوالہ جات بھی تخریج کیے گئے

ہیں۔ پرانی طباعت کے صفحات کی نشان دہی ہر صفحے کے طرفین کے حاشیہ پر کردی گئی ہے اور متن میں جہاں سے اگلے صفحے کی عبارت شروع اور پچھلے کی ختم ہوتی ہے، وہاں نشان {|} لگادیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ: ’’المبین‘‘ اور تنقید وتبصرہ کے مضامین میں ہماری فہم نے جن اَغلاط کا اِدراک کیا، وہ اِس طبع میں درست کردی گئی ہیں، نیز سیّد نور محمد قادری کے نوشتہ حالاتِ مصنف کے اکثر اِقتباسات میں کہیں کم، کہیں زیادہ ’تصرف‘ تھا، لہٰذا اُن کے اصلی مآخذ سے موازنہ کرکے عبارات کی تصحیح کردی گئی ہے۔ اِن تمام تسامحات کی نشان دہی اِدارہ کے ذاتی نسخہ پر بھی موجود ہے۔ جن حضرات کے پاس ’’المبین‘‘ کے پرانے نسخے ہیں، وہ اپنے ری کارڈ کی تصحیح کے لیے اِدارہ سے رابطہ کرسکتے ہیں۔ اِن شاء اللہ باذوق قارئین کی دِل شکنی نہیں کی جائے گی۔

’’المبین‘‘ کو منصۂ شہود پر لانے میں ہمیں کامل ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہوئی کہ جب ’’المبین‘‘ پہلی مرتبہ چھپی، تو ’’دارالمصنفین‘‘ (اعظم گڑھ) کے زیرِ اِہتمام چھپنے والے ماہ وار علمی رسالے ’’معارف‘‘ میں اِس پر چند تنقیدی وتقریظی مضامین شائع ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک خالص علمی چیز تھی، تو اِسے مع الکتاب شائع کرنے کا پروگرام بن گیا۔ چوں کہ یہ مضامین ’’معارف‘‘ ۱۹۳۰ء کے مختلف شمارہ جات میں تھے، جو کہ بہت قدیم ہونے کی وجہ سے فی زمانہ مفقود ہیں۔ اِس لیے اِن بکھرے ہوئے مضامین کو جمع کرنا اِنتہائی جان جوکھوں کا کام تھا۔ ایک مضمون تو جلد ہی سلفیہ لائبریری (۳۱ شیش محل روڈ، لاہور) سے جناب ابوبکر ظفر صاحب حفظہ اللہ کی وساطت سے موصول ہوگیا، ولیک بقیہ مضامین تو ملتے ہی نہ تھے۔ کئی ذاتی اور پبلک لائبریریوں سے معلوم کروایا، مگر بات نہ بنی۔ بعض لائبریریوں میں فہرست میں تو ایک آدھ مطلوبہ پرچہ درج ہوتا، مگر ذخیرہ میں موجود نہ ہوتا، جس کے باعث بڑی پریشانی بنتی۔ کئی بار مضامین کی عدم یابی پر سخت مایوسی ہوئی، اِرادہ بھی بدلا، مگر پھر نہ چاہتے ہوئے کام شروع کردیا۔ اخیر غایت تگ ودو کرنے سے باقی تمام مضامین جی سی یونی ورسٹی لائبریری سے محترم فیضانِ عباس صاحب کی مدد سے مل گئے۔ اِن نوادِر کی یافت کے بعد خوب ڈھارس بندھی اور پھر کام بالتسلسل شروع ہوگیا۔ آٹھ دس ماہ مضامین کی تحصیل میں بیت گئے۔ اب کہ باقی ماندہ کام پر بھی اِتنا ہی عرصہ صرف ہوا، پھر اِس سارے کام کا بارِ گراں اِس تن تنہا پر تھا، جس کو جیسے تیسے خود ہی نمٹانا تھا۔

خدائے بے نیاز کا بے حساب شکر ہے کہ یہ ناتواں پُرعصیاں اِس عظیم کام کو بدرجہ اتم مکمل کرنے میں کام یاب ہوگیا ہے۔ اللّٰھمّ تقبّل فتقبّل۔

''المبین'' کے اِس ایڈیشن کی تیاری میں شروع سے آخر تک بہت سے مخلص اصحاب وقدسی احباب کا تعاون شامل رہا ہے۔ یہ اِتفاقی بات ہے یا قدرت کا نظام کہ کہیں کہیں اپنوں سے بڑھ کر بے گانے کام آجاتے ہیں۔ خیر! یقیناً ان محبین فی العلم کی مخلصانہ خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں چند نفوسِ پُرخلوص کے اسمائے گرامی کا ذکر کر کے اُن کا شکریہ ادا کرنا ازبس ضروری ہے۔ شیخ الحدیث اُستاذ العلماء علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی حین حیات خوب خوب حوصلہ افزائی وراہ نمائی فرمائی۔ اُن کی اِس شفقت نے سنگ میل کا کام کیا، کیوں کہ وہ کتاب کے دوسرے ناشر جو تھے۔ سید محمد عبداللہ قادری بن سید نورِ محمد قادری نے قدم قدم پر اِس اِخلاص کا برتاؤ کیا کہ بے گانگی ویگانگی کا اِحساس تک نہ ہونے دیا، نیز ''چند باتیں'' بطورِ دیباچہ تحریر کیں۔ جناب محمد عالم مختارِ حق صاحب نے کتاب کی تصحیح و تنقیح میں مشکل مقامات پر عقدہ کشائی فرمائی۔ ''اِستدراک'' کا مضمون جناب ہی کی مہربانی سے ہے۔ پیرزادہ اِقبال احمد فاروقی (مدیر ماہ نامہ ''جہانِ رضا''، لاہور) نے اشعار کی صحت پر توجہ دی۔ جناب ظہور الدین خاں امرت سری (ادارۂ پاکستان شناسی، لاہور) نے حقیقت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں اِس طرح سے مدد کی کہ بیان سے باہر ہے۔ حاجی محفوظ احمد قادری سکھری (نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی، لاہور) نے طباعت کی بابت راہ بَری کی۔ مَیں سمجھتا ہوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اِن جیسے بزرگوں کا اِخلاص شریک حال رہے، تو ''المبین'' ایسے بہت سے علمی جواہر پارے جو طاقِ نسیاں کی نذر ہیں، قلیل عرصہ میں اِسی نفاست کے ساتھ برسرعام لائے جاسکتے ہیں۔ اللہ عزوجل اِن بزرگوں کا اِخلاص قبولِ بارگاہ فرمائے۔ ''دارُ الاسلام'' کو اپنے مشن میں عروج کی منازل سے سرفرازی بخشے اور اسے سربلندی ونیک نامی کے ساتھ ابدالابد قائم رکھے۔ آمین!

خادم العلم الشریف

محمد رضاء الحسن قادری

المُحتَوَیات

❁	عنوان	لکھاڑی	صفحہ
❁	چند باتیں	سیّد محمد عبداللہ قادری	٩
❁	جرجی زیدان	اِدارہ	١١
❁	سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری	سیّد نورِ محمد قادری	١٣
❁	المبین	علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری	٤٥
❁	تنقید و تبصرہ	ڈاکٹر عبدالستار صدیقی/ مولانا اِکرام اللہ خاں ندوی/ نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی/ مفتی عبداللطیف/ پروفیسر سیّد شیر علی	٢٠١
❁	اِستدراک	اِدارہ	٢٦١

چند باتیں

علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بن حضرت مولانا حکیم سیّد محمد عبد اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ میرداد صوبہ بہار [۱۸۷۸ء-۱۹۳۹ء] سابق صدر شعبۂ اسلامیات علی گڑھ یونی ورسٹی دنیائے علم و ادب کی ایک جانی پہچانی شخصیت تھے، جو محتاجِ تعارف نہیں۔

اُن کی مایۂ ناز تالیف ''المبین'' اُن کی زندگی میں ہی ۱۹۲۹ء/۱۳۴۸ھ کو مسلم یونی ورسٹی پریس علی گڑھ سے شائع ہوئی۔ ناشر محمد مقتدیٰ خاں شروانی تھے۔ ۵۰ سال بعد ''المبین'' کا ایک نسخہ حضرت مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ [۱۹۴۴ء-۲۰۰۷ء] کو مل گیا۔ اُنھوں نے ''المبین'' کو شائع کرنے کا پروگرام بنایا۔ وہ چاہتے تھے کہ کوئی علم دوست اُس پر بطورِ تعارف کچھ تحریر کر دے۔ اُنھوں نے کئی احباب سے رابطہ کیا۔ بعض خواہش کے باوجود کچھ نہ لکھ سکے۔ مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری صاحب نے حضرت حکیم محمد موسیٰ امر تسری رحمۃ اللہ علیہ [۱۹۲۷ء-۱۹۹۹ء] سے تذکرہ کیا، تو حکیم صاحب فرمانے لگے کہ یہ کام سیّد نورِ محمد قادری گجرات/ حال منڈی بہاء الدین کے سپرد کرتا ہوں۔ اُمید ہے وہ بہت اچھا تعارُف لکھنے میں کام یاب ہوں گے، کیوں کہ وہ اس میدان کے شاہ سوار ہیں۔ سید نور محمد قادری رحمۃ اللہ علیہ [مئی ۱۹۲۵ء-نومبر ۱۹۹۶ء] نے ۳۵ صفحات (صفحہ ۱۷ تا صفحہ ۵۱) پر مشتمل مصنف اور ان کی تصنیف کا مبسوط تعارُف تحریر کیا۔ دوسرے ایڈیشن میں سیّد نور محمد قادری کے تعارف کے علاوہ نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی [۱۸۶۶ء-۱۹۶۲ء] کا تبصرہ بھی شامل ہے، جو ۱۰ صفحات (صفحہ ۷ تا صفحہ ۱۶) پر محیط ہے۔ یہ ایڈیشن مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور سے ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء میں شائع کیا گیا۔ ناشر مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری تھے۔ اِس طرح کے اور بہت سارے کام حکیم محمد موسیٰ امر تسری رحمۃ اللہ علیہ کی تحریک پر کیے جاتے تھے۔

۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء کو المجمع الاسلامی مبارک پور (انڈیا) کی طرف سے ''المبین'' کو تیسری بار شائع کیا۔

اب ۲۰ سال بعد ۲۰۰۸ء میں ''المبین'' کو جدید انداز میں مع تنقیدات ''دارالاسلام'' کی جانب سے شائع کیا جا رہا ہے۔

اِس چوتھے ایڈیشن کی اِشاعت کا بندوبست ایک صاحب ذوق نوجوان عزیز محترم محمد رضاء الحسن قادری بن مفتی غلام حسن قادری، باشی جامع مسجد و محلہ رُوحی اندرون بھاٹی دروازہ لاہور [مسجد، محلّہ کا نام منسوب بہ مولوی اصغر علی رُوحی، کٹھالہ ضلع گجرات] کر رہے ہیں۔

فروری کے آخر میں مَیں چند دنوں کے لیے گجرات اور لاہور گیا، تو ۲۶ فروری ۲۰۰۸ء کی شام کو برادرِ محترم ظہور الدین خاں امرتسری (ادارۂ پاکستان شناسی ۲/۲۴ سوڈی وال کالونی، ملتان روڈ، لاہور) کے ہم راہ ''مسجد روحی'' میں عزیزم محمد رضاء الحسن قادری سلمہ سے ملاقات ہوئی۔ بڑے خوش اخلاق، صالح نوجوان ہیں۔ ایسا کیوں نہ ہو! وہ مفتی غلامِ حسن قادری مدظلہ (دارالعلوم حزب الاحناف، لاہور) کے فرزند جو ٹھہرے ہیں۔

۱۹۲۹ء میں پروفیسر سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری نے ناشر ''المبین'' محمد مقتدیٰ خاں شروانی کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ ۱۹۷۸ء میں سید نورِ محمد قادری نے مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری اور اُن کے رفقائے کار کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ اب دونوں بزرگ دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ اگر وہ زندہ ہوتے، تو اِس ایڈیشن کو خوب سراہتے کہ ۲۱ سالہ نوجوان محمد رضاء الحسن قادری سلمہٗ ربہ نے کس خوب صورتی سے یہ کام کیا ہے۔

والد گرامی قدر سید نور محمد قادری رحمۃ اللہ علیہ کی جگہ مَیں موجودہ ایڈیشن کی اِشاعت پر عزیزم محمد رضاء الحسن قادری بارَکَ اللّٰہُ فِیْ عِلْمِہٖ وَ عَمَلِہٖ اور اُن کے رفقا کے لیے دعائے خیر کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اس نوجوان طبقہ سے ایسے کام کرواتا رہے، جن سے خیر کا پہلو نکلتا ہو اور آنے والی نسلوں کے لیے کارگر، مفید ثابت ہوں۔ اللہ عزوجل شانہ اپنے حبیب مکرم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے اِنھیں مزید ایسے کام کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین ثم آمین!

دعا گو

مؤرخہ سید محمد عبداللہ قادری عفی عنہ
۲۲ مارچ ۲۰۰۸ء چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع منڈی بہاء الدین
۱۳ ربیع الاوّل ۱۴۲۹ھ حال: ۲۰ ایف/۲۲۵ واہ کینٹ

جرجی زیدان [١٨٦١ء-١٩١٤ء]

جرجی بن حبیب زیدان ایک مستشرق، صحافی اور ادیب تھا، جو ١٤ دسمبر ١٨٦١ء (١٢٧٨ھ) کو بیروت میں پیدا ہوا اور ٢٢ جولائی ١٩١٤ء (١٣٣٢ھ) کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے سے تعلق رکھتا تھا، لہٰذا اُسے باقاعدہ تعلیم میسر نہ آ سکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اُس نے بہت سے علوم میں دسترس حاصل کر لی۔ کچھ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ایک نائٹ کالج میں انگریزی پڑھی۔ اِس دوران اُس نے علم و ادب کی بہت سے کتابوں کا از خود مطالعہ کیا۔ آخر ١٨٨١ء میں طب کا مطالعہ شروع کر دیا۔ اڑھائی برس طب کے بنیادی مطالعہ کے بعد بیروت کے "المدرسۃ الطبّیّۃ" میں داخلہ لیا اور وہاں سے صیدلہ (فارمیسی) کی سند حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ لاطینی، طبعیات، حیوانات، نباتات اور کیمیا وغیرہ میں بھی سند حاصل کی۔ اِس کے چند روز بعد مصر چلا گیا۔ وہاں طب کے مدرسہ "قصر العینی" میں مزید تعلیم کا اِرادہ رکھتا تھا، مگر ادب کی طرف میلان زیادہ ہونے کی وجہ سے طب کی تعلیم چھوڑ کر تقریباً ایک سال تک اخبار "الزمان" کا ایڈیٹر رہا۔ ١٨٨٤ء میں مصر کی سوڈان پر حملہ آور جماعت کے ساتھ بطورِ مترجم چلا گیا۔ اٹھارہ ماہ بعد سوڈان سے مصر واپس آیا، تو اُسے "النجمۃ المصریّۃ" کا اِعزازی نشان عطا کیا گیا۔ ١٨٨٥ء کے اخیر میں بیروت واپس لوٹ آیا اور وہاں سے "المجمع العلمی الشرقی" کا رکن بنا دیا گیا۔ چناں چہ وہاں عبرانی اور سریانی زبانوں پر بھی ملکہ حاصل کر لیا۔ ١٨٨٦ء میں لندن گیا اور برٹش میوزیم کی کتابوں کو کنگھال ڈالا۔ پھر قاہرہ آ کر وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی، پھر "المقتطف" اخبار کا مدیر بن گیا۔ ١٨٨٨ء میں اس کی اِدارت سے بھی اِستعفیٰ دے دیا۔ ١٨٨٩ء میں مصر کے "المدرسۃ العبیدیّۃ الکبریٰ" میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگا۔ ١٨٩٢ء میں اپنا مجلّہ "الہلال" کا اجرا کیا، جس میں لغوی، تاریخی اور ادبی مضامین لکھا کرتا۔ یہ مجلّہ قاہرہ سے اب بھی نکلتا ہے۔ ١٨٩٧ء میں ایشیا سوسائٹی لندن کا رکن منتخب ہو گیا، پھر ایشیا سوسائٹی فرانس نے اس کو اس میں اپنا نمائندہ مقرر کر دیا۔ اسے

تونس کا اعزازی نشان "نیشان الافتخار درجة اولی" دیا گیا۔ اس کے بعد وہ برابر تالیف و تصنیف میں منہمک رہا، یہاں تک کہ اس نے متعدد کتب تصنیف کیں، جن کے تراجم انگریزی، ترکی، فارسی، ہندی اور اُردو وغیرہ زبانوں میں بھی ہو گئے ہیں۔ اس کی زیادہ تر تالیفات لغوی اور تاریخی وروایتی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

ابو مسلم الخراسانی، احمد بن طولون، الامین و المامون، انساب العرب القدماء، تاریخ آداب اللغة العربیّة، تاریخ التمدّن الاسلامی، تاریخ العرب قبل الاسلام، تاریخ مصر، تاریخ اللغة العربیّة، تاریخ الیونان و الرومان، تراجم مشاهیر الشرق، الحجاج بن یوسف، صلاح الدین و مکائد الحشاشین، عبد الرحمٰن الناصر، عجائب الخلق، فتاة غسان، فتح الاندلس، الفلسفة اللغویة، طبقات الامم، المملوك الشارد اور مختارات (مجموعہ مضامین)۔

"اُردو دائرۂ معارفِ اِسلامیہ" (۱۰/۵۱-۵۴۹) میں ہے:

> "زیدان کوئی طباع محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے بلادِ عربیہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد اور مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں تک پہنچایا اور عربوں کو تلقین کی کہ یورپ کے اِرتقایافتہ طریق کار اور علوم قطعیہ کے علاوہ اس کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ کریں۔ علم وحکمت کی دُنیا میں اس کی حیثیت کسی اِنقلابی کی نہیں۔ وہ ایک شریفانہ اور پاکیزہ کردار کا مالک تھا۔ اس کی تصانیف خصوصاً "تاریخ التمدّن الاسلامی" پر جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے، وہ غالباً ایک حد تک منصفانہ نہیں کہی جا سکتی، مثلاً امین المدنی (کی) "نمش الهذیان من تاریخ جرجی زیدان" یا یوسف طشّی (کی) "البرهان فی انتقاد روایة عذراء قریش" اور بالخصوص شبلی نعمانی (کی) "انتقاد کتاب تاریخ التمدّن الاسلامی"۔ بیسویں صدی کے رُبع اوّل کے مطالعے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرے کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جائے گا"۔

* * *

علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بہاریِ رحمۃ اللہ علیہ

—— سیّد نورِ محمد قادری رحمۃ اللہ علیہ ——

(۱)

مولانا سیّد محمد سلیمان اشرف سابق صدرِ شعبۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ اپنے دور کے ممتاز ترین فضلا میں سے تھے۔ آپ ۱۸۷۸ء کے لگ بھگ صوبہ ''بہار'' کے ایک مردم خیز دیہات ''میرداد'' میں ایک ممتاز سیّد گھرانے میں پیدا ہوئے۔ باپ کا اسم گرامی حکیم سیّد محمد عبداللہ تھا، جو طریقت وشریعت کے جامع اور درویش منش بزرگ تھے۔

(۲)

ابھی مولانا چھوٹے ہی تھے کہ اُنھیں مشہور فاضل مولانا محمد احسن استھانوی کے درس میں داخل کر دیا گیا۔ چند ابتدائی کتابیں آپ نے یہاں پڑھیں۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے مدرسہ ''ندوۃ العلماء'' میں داخل ہوئے،(۱) لیکن یہاں کی فضا آپ کو راس نہ آئی اور جلد ہی آپ بحر العلوم حضرت مولانا محمد ہدایت اللہ خاں رام پوری ثم جون پوری (متوفی ۱۹۰۸ء) کی خدمت اقدس میں پہنچ گئے۔(۲) یہاں آپ نے علومِ اسلامیہ اور منطق وفلسفہ کی آخری کتابیں ختم کیں اور اُستاد کی وفات تک اُن ہی کے پاس ''جون پور'' میں مقیم رہے۔ اپنے اُستاد سے مولانا کو جو عقیدت ومحبت تھی، اُس کا ذکر سیّد سلیمان ندوی (متوفی ۱۹۵۳ء) بیان کرتے ہیں:

> ''مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب مرحوم کو حقیقت یہ ہے کہ اپنے استاد کے ساتھ عقیدت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا۔ ان کے حالات وہ جب کبھی سناتے، تو ان کے طرزِ بیان اور گفتار کی ہر ادا سے اُن کی والہانہ عقیدت تراوش کرتی تھی''۔(۳)

۱- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرۂ علمائے اہل سنت، کان پور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

۳- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

(٣)

اپنے مرحوم استاد کے علاوہ مولانا جس دوسری عظیم شخصیت سے متاثر تھے، وہ اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی کی ذاتِ مبارک تھی۔ مولانا بریلوی کی ہمہ گیر شخصیت کا جو گہرا اثر مولانا سلیمان اشرف پر پڑا، اُس کا ذکر ڈاکٹر سیّد عابد احمد علی سابق ڈائریکٹر بیت القرآن لاہور اپنے ایک مضمون میں یوں کرتے ہیں:

> ”اُستاذِ محترم مولانا سیّد سلیمان اشرف پر حضرت مولانا بریلوی کا اِتنا اثر تھا کہ مَیں نے مولانا احمد رضا خاں قُدِّسَ سِرُّہٗ کی عظیم شخصیت کا اندازہ دراصل اُستاذِ محترم کی شخصیت ہی سے لگایا۔ مجھے مولانا سلیمان اشرف سے شرفِ تلمذ کے علاوہ اُن کا اِنتہائی قرب بھی حاصل رہا اور مَیں دیکھتا کہ وہ اکثر حضرت مولانا بریلوی کا ذکرِ خیر چھیڑ دیتے اور یوں محسوس ہوتا کہ اکثر اُن ہی کے تصور میں مگن رہتے، حتی کہ اُستاذِ محترم کی طبیعت اُن ہی کے رنگ میں رنگی گئی تھی اور اپنے معتقدات اور اِیمانیات میں منطقی اِستدلال اور علومِ عقلیہ میں خوش کلامی اور قوتِ بیان میں حضرت مولانا کے انداز اور کیفیات کو اپنا چکے تھے۔ غیر اِسلامی شعائر کی مذمت میں تشدد، کانگرس اور ہندوؤں کی ہم نوائی کرنے والے لیڈروں اور عالموں کے متعلق سخت گیر رویہ، مشرکین کو نجس سمجھنا اور ان کے معاملہ میں کسی قسم کی مداہنت روا نہ رکھنا؛ یہ سب صفات دونوں بزرگوں میں مشترک تھیں۔ اس طرح عشقِ رسول کے معاملہ میں طبیعت کا ایک والہانہ انداز بھی سیّد صاحب میں حضرت فاضل بریلوی ہی کی طرف سے آیا تھا۔ لباس اور وضع قطع میں بھی اُستاذِ محترم حضرت مولانا (بریلوی) کا تتبع فرماتے تھے، حتی کہ مجھے یاد ہے کہ آپ عمامہ بھی اُسی انداز کا رکھتے، جیسا کہ حضرت مولانا مرحوم اِستعمال فرماتے تھے“۔ (٤)

(٤)

مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری کی وفات (ستمبر ۱۹۰۸ء) کا مولانا پر بہت گہرا اثر ہوا۔ کھوئے کھوئے سے رہنے لگے۔ اِسی دوران ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں دینیات کے

٤- عابد احمد علی، سیّد، ڈاکٹر: مقالاتِ یومِ رضا، لاہور، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۱۰-۹

ایک لیکچرار کی ضرورت پیش آئی اور مولانا بحیثیت لیکچرارِ شعبۂ دینیات چن لیے گئے۔ مولانا کی تقرری کا واقعہ حافظ غلام غوث مدظلہ نبیرۂ مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری اپنے ایک مضمون میں اِس طرح بیان کرتے ہیں:

> "ایم-اے-او کالج علی گڑھ میں دینیات کے لیکچرار کی ضرورت تھی۔ مولانا کو اِطلاع دی گئی اور انٹرویو میں معجزہ پر مقالہ لکھنے کی فرمائش کی گئی اور ساتھ ہی کہا گیا کہ کتابوں کی ضرورت ہو، تو حبیب گنج تشریف لے جائیں۔ مولانا نے فرمایا: بحمد اللہ مجھے کتابوں کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف کاغذ اور قلم دوات مہیا کر دیا جائے۔ چناں چہ نمازِ عشا کے بعد سے صبح کی نماز تک ایک ہی مجلس میں بائیس فل اسکیپ صفحات پر مدلل مضمون قلم بند کر دیا، جسے بہت پسند کیا گیا۔ پھر نمازِ جمعہ کے بعد توحید پر خطاب کرنے کے لیے کہا گیا، تو آپ نے تین گھنٹے تک اِس موضوع پر تقریر فرمائی، جسے سن کر پرستارانِ وحدت جھوم گئے۔ اِس تقریر میں دینیات کمیٹی کے تمام اراکین نواب وقار الملک مشتاق حسین اور مولانا حبیب الرحمٰن شروانی موجود تھے۔ اُسی دن پچاس روپیہ مشاہرہ پر آپ کا تقرر کر دیا گیا"۔(۵)

(۵)

علی گڑھ پہنچ کر مولانا سیّد سلیمان اشرف نے یہ اِہتمام کیا کہ ہر روز بعد نمازِ عصر قرآنِ پاک کا درس دینا شروع کیا، جو بعد میں آپ کا مستقل معمول بن گیا اور اِس درس سے فیض اُٹھانے والوں میں کئی ہستیاں علم و فضل کا آفتاب بن کر چمکیں، مثلاً:

۱- مولانا ڈاکٹر فضل الرحمٰن انصاری (متوفی ۲۵ اپریل ۱۹۷۴ء)

۲- پروفیسر رشید احمد صدیقی (متوفی ۱۹۷۷ء)

۳- قاری محمد انوار صمدانی (متوفی ۱۹۶۹ء) مدفون گجرات

۴- ڈاکٹر سیّد عابد احمد علی (متوفی ۳ جون ۱۹۷۴ء)

۵- ڈاکٹر برہانِ احمد فاروقی مدظلہ*

۵- غلام غوث، حافظ: "مولانا محمد سلیمان اشرف اور مولانا حبیب الرحمٰن شروانی کے تعلقات"، سہ ماہی العلم، کراچی، اپریل تا جون ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۲

*- متوفی جمعہ ۱۵ صفر ۱۴۱۶ھ/ ۱۴ جولائی ۱۹۹۵ء، مدفون قبرستان میانی صاحب، لاہور

ایک ملاقات میں فاروقی صاحب نے راقم الحروف سے بیان کیا کہ درسِ قرآن کے دوران مولانا جو نادر نکتے اور اِشارات بیان فرماتے تھے، قاری محمد انوار صمدانی اُنھیں قلم بند کر لیتے تھے۔ خدا کرے یہ علمی سرمایہ اب بھی قاری صاحب کے ورثا کے پاس محفوظ ہو!

مولانا سیّد سلیمان اشرف کے درسِ قرآن کا ذکر مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے بھی ایک مضمون میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

> ''نواب وقارالملک کے زمانہ میں علی گڑھ کالج میں پروفیسر دینیات کا عہدہ قائم ہوا، تو سیّد سلیمان اشرف کا تقرر بطورِ پروفیسر دینیات عمل میں آیا۔ درسِ قرآن وتفسیر کی جماعت قائم ہوئی۔ اس کا ایک دور ختم ہو گیا تھا۔ اُس وقت بھی علمائے کرام مدعو ہوئے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی، مولانا ولایت حسین صاحب الٰہ آبادی اور مولانا عبدالحق صاحب حقانی اور اَور بزرگوں سے درخواست قدوم کی گئی تھی، چناں چہ مولانا عبدالحق صاحب حقانی تشریف لائے۔ چند گھنٹے اِمتحان لیا۔ جو تحریر بعد اِمتحان میرے نام بھیجی تھی، اُس سے واضح ہوتا تھا کہ نتیجہ اِمتحان سے ممدوح کو حیرت انگیز اِطمینان تھا''۔ (٦)

(٦)

مولانا نے علی گڑھ میں ایک علمی مجلس قائم کی ہوئی تھی، جس میں اُن کے صرف مخصوص احباب ہی شریک ہو سکتے تھے۔ اِس مجلس کے اُنھوں نے چند اُصول بنائے ہوئے تھے، جن پر سختی سے عمل کرایا جاتا۔ مولانا مقتدیٰ خاں شروانی اُن اصولوں کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

''١- کسی کی بدگوئی نہ ہوتی تھی۔
٢- کوئی خودغرضی کا معاملہ نہ ہوتا تھا۔
٣- ہر قسم کے مضامین پر ایسے انداز میں بات ہوتی تھی کہ دماغ پر مطلق بار نہ ہو۔
٤- قابل ہم دردی لوگوں کی مدد پر غور ہوتا تھا۔
٥- دوسروں کی اخلاقی اقدار کو سراہا جاتا، وغیرہ وغیرہ''۔ (٧)

٦- حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مولانا: مقالاتِ شروانی، علی گڑھ، ١٩٤٦ء، ''کالج میں تکبیر وتہلیل''، صفحہ ١٨٠

٧- محمد مقتدیٰ خاں شروانی: قومی زبان، ''بابائے اُردو نمبر''، کراچی، اگست ١٩٦٣ء، صفحہ ١١

مولانا خطابات عطا کرنے میں بھی مجتہدانہ حیثیت کے حامل تھے۔ مولوی عبدالحق صاحب (بابائے اردو) کو انھوں نے آزادیٔ رائے اور اخلاقی جرات کی بنا پر ''کالا کافر'' کا لقب عطا کیا۔ اِس کا پس منظر یہ ہے کہ امیر عبدالرحمٰن خاں والی کابل کے زمانہ میں ایک شخص نے بغاوت کر دی اور امیر نے اُسے ''کالا کافر'' قرار دے کر اُس پر جہاد کیا۔ مولوی عبدالحق صاحب کا یہ لقب اِس قدر مشہور ہوا کہ جب وہ علی گڑھ جاتے، تو ان کے ورود کا نوٹس اِن الفاظ میں گھومتا ''کالا کافر آ گیا ہے''۔(۸)

مولانا نے صرف مولوی عبدالحق صاحب ہی کو نہیں، بلکہ علی گڑھ کی ایک اور عظیم اور محسن شخصیت صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کو اُن کی بے پناہ صلاحیتوں اور سخت گیری کی بنا پر ''چنگیز خاں'' کا لقب دے رکھا تھا، جس کا علم صرف چند لوگوں ہی کو تھا۔(۹)

مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کا تو مولانا سلیمان اشرف کی وفات تک یہ مستقلاً معمول رہا کہ وہ ہر روز پچھلے پہر مولانا کی قیام گاہ ''آدم جی منزل'' پر پہنچ جاتے۔ علمی اور دینی مسائل پر گفتگو فرماتے اور بعد ادائے نمازِ مغرب اپنے گھر تشریف لے جاتے۔ مولانا سیّد بدرالدین علوی سابق پروفیسر مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ جو مولانا سلیمان اشرف صاحب کی درگاہ کے مستقل حاضر باشوں میں سے تھے، بیان فرماتے ہیں:

> ''نواب صدر یار جنگ مرحوم کی عادت تھی کہ جتنے دن بھی علی گڑھ میں قیام رہتا، روزانہ مغرب کے قریب مولوی سلیمان اشرف صاحب کے یہاں تشریف لاتے۔ علمی و دینی مسائل، بزرگوں کے تذکرے اور تاریخی واقعات موضوعِ سخن رہتے۔ مولوی سلیمان اشرف صاحب نے نشست کی یہ ترتیب قائم کی تھی کہ ایک جانب خود، بیچ میں نواب صاحب اور دوسرے پہلو پر مَیں (سیّد بدرالدین علوی)''۔(۱۰)

سیّد سلیمان ندوی صاحب اِس بارے میں رقم طراز ہیں:

> ''مرحوم (شروانی صاحب) کی پابندیٔ وضع کی ایک خاص یادگار علی گڑھ میں مولانا

۸- محمد مقتدیٰ خاں شروانی: قومی زبان، ''بابائے اُردو نمبر''، کراچی، اگست ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۱

۹- مکتوب ڈاکٹر عبدالستار صدیقی بنام مولانا امتیاز علی عرشی، نقوش، خطوط نمبر، شمارہ: ۱۰۹، صفحہ ۳۲

۱۰- بدرالدین علوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، نفثۃ المصدور، صفحہ ۴۲۵

سلیمان اشرف صاحب کی قیام گاہ میں اخیر وقت کی حاضری تھی، جو بعد مغرب تک جاری رہتی۔ جب وہ علی گڑھ آتے، یہ حاضری بلاناغہ، ہر موسم میں اور ہمیشہ رہی''۔ (۱۱)

ایک دفعہ مولانا شروانی کو ایک بزرگ نواب مزمل خاں صاحب نے روزانہ حاضری پر ٹوکا اور گرم ہو کر فرمایا کہ یہ کیا واہیات ہے کہ روزانہ جہاں شام ہوئی، مولوی سلیمان اشرف کے یہاں۔ اس کا جواب یہی تھا کہ خبط ہے۔ (۱۲)

(۷)

اب ایک دل چسپ واقعہ ملاحظہ ہو، جس سے مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی اور مولانا سیّد سلیمان اشرف کے علومرتبت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ یوں کہ شروانی صاحب تو جب علی گڑھ ہوتے، وہ ہر روز بلاناغہ مولانا سلیمان اشرف کی قیام گاہ پر حاضر ہوتے۔ اسی طرح جب شروانی صاحب حیدر آباد دکن میں قیام پذیر ہوتے، تو ایک اور فاضل نواب فخر یار جنگ سابق وزیر مالیات حیدر آباد دکن آپ کی قیام گاہ پر بلاناغہ تشریف لاتے۔ نواب صاحب کے لڑکے نواب مشتاق احمد خاں لکھتے ہیں:

> ''مولانا حبیب الرحمان خاں صاحب شروانی جو ایک جید عالم تھے، حیدر آباد میں بحیثیت صدر الصدور امورِ مذہبی تشریف لائے۔ ہمارے ہم سایہ میں ان کی رہائش گاہ تھی۔ خیالات و رجحانات کی یکسانیت نے مولانا کو ابا جان کے بہت قریب کر دیا۔ فرصت کے اوقات میں ابا جان مولانا کی خدمت میں چلے جایا کرتے تھے اور مذہبی اور علمی مسائل پر تبادلہ خیال ہوتا تھا۔ اگر کوئی دوسری مصروفیت مانع نہ ہو، تو نمازِ مغرب بھی مولانا کے ساتھ ہی پڑھتے تھے۔ تراویح کی نماز کا کئی برس تک ابا جان نے مولانا کی رہائش گاہ پر ہی انتظام کیا۔ تراویح پڑھانے کے لیے مولانا عبد الرحمٰن جالندھری پنجاب سے آیا کرتے تھے۔ حیدر آباد سے مولانا (شروانی) کے تشریف لے جانے کے بعد بھی یہ تعلقات قائم رہے۔ جب کبھی ابا جان علی گڑھ

۱۱- سلیمان ندوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، شذرات، صفحہ ۴۰۴

۱۲- بدرالدین علوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، نفثۃ المصدور، صفحہ ۴۲۹

> کورٹ کی میٹنگ میں شرکت کے لیے وہاں گئے، مولانا ہی کے مہمان ہوتے تھے"۔ (۱۳)

اللہ اللہ! یہ تھا مولانا کا علمی وقار کہ نواب فخر یار جنگ تو شروانی صاحب کے ہاں حاضری دینے کو اور شروانی صاحب مولانا کے ہاں حاضر ہونے کو باعث فخر و سعادت سمجھیں۔

(۸)

مولانا سیّد سلیمان اشرف بڑی جامع اور متنوع شخصیت کے مالک تھے۔ طبیعت میں خود داری اور عزتِ نفس کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ آواز میں بڑا رُعب اور جلال تھا اور بقول رشید احمد صدیقی: ایسا معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدانِ جہاد میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، لچکتی، کاٹتی، سمٹتی، تیرتی، اُبھرتی آگے بڑھتی چلی جارہی ہے۔

ناک نقشہ کے لحاظ سے وجیہ اور باوقار شخصیت کے حامل تھے۔ لباس ہمیشہ قیمتی اور اُجلا پہنتے۔ اُن کی اِن تمام خصوصیات کا ذِکر اُن کے تین دیکھنے والوں سے سنیے، تاکہ اُن کی دل کش اور بارُعب شخصیت کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> "مرحوم خوش اندام، خوش لباس، خوش طبع، نظافت پسند، سادہ مزاج اور بے تکلف تھے۔ اُن کی سب سے بڑی خوبی اُن کی خودداری اور اپنی عزتِ نفس کا اِحساس تھا۔ اُن کی ساری عمر علی گڑھ میں گزری، جہاں اُمرا اور اربابِ جاہ کا تانتا لگا رہتا تھا، مگر اُنھوں نے کبھی کسی کی خوشامد نہیں کی اور نہ اُن میں سے کسی سے دب کر یا جھک کر ملے؛ جس سے ملے، برابری سے ملے اور اپنے عالمانہ وقار کو پوری طرح ملحوظ رکھ کر۔ علی گڑھ کے سیاسی اِنقلابات کی آندھیاں بھی اُن کو اپنی جگہ سے ہلا نہ سکیں۔ علی گڑھ کے عشرت خانہ میں اُن کی قیام گاہ ایک درویش کی خانقاہ تھی۔ یہاں جو آتا، جھک کر آتا۔ اگر مجلس ساز گار ہوئی، تو دعائیں لے کر گیا، ورنہ اُلٹے پاؤں ایسا واپس آیا کہ پھر اِدھر کا رُخ نہ کیا۔...... اُن کی تقریر و وعظ میں بڑی دل چسپی اور گرویدگی تھی"۔ (۱۴)

۱۳- مشتاق احمد خاں، نواب: حیاتِ فخر، لاہور، صفحہ ۷-۲۱۶

۱۴- سیّد سلیمان ندوی: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۳

خواجہ حسن نظامی مولانا کا قلمی خاکہ یوں کھینچتے ہیں:

’’گورا رنگ، مضبوط جسم، گنجان ڈاڑھی، تیز و چمک دار آنکھیں، عمر پچاس کے قریب، بہار میں مکان ہے۔ علی گڑھ میں دینیات کے پروفیسر ہیں۔ صوفیانہ مشرب رکھتے ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ تقریر ایسی تیز اور مسلسل کرتے ہیں، جیسے ای-آئی-آر کی ڈاک گاڑی۔ دورانِ تقریر میں صرف درود پڑھنے کے لیے تھوڑی تھوڑی دیر میں وقفہ ہوتا ہے، ورنہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمالہ کی چوٹی سے گنگا کی دھارا نکلی ہے، جو ہردوار تک کہیں رکنے اور ٹھہرنے کا نام نہیں لے گی۔ بیان کی ایسی روانی آج کل ہندوستان کے کسی عالم میں نہیں ہے۔ تقریر میں محض الفاظ ہی نہیں ہوتے، بلکہ ہر فقرے میں دلیل اور علمیت کا انداز ہوتا ہے‘‘۔ (۱۵)

پروفیسر رشید احمد صدیقی آپ کا سراپا یوں بیان کرتے ہیں:

’’قد میانہ، رنگ صاف، جلد روشن، اعضا پتلے، نقشہ نرم و نازک، آنکھیں چھوٹی جن میں جذبات کا اُتار چڑھاؤ جھلکتا رہتا، نظر تیز و پر اِعتماد، انداز میں بانک پن، اُنگلیاں ایسی جن میں قلم، شمشیر و رباب؛ سب ہی زیب دیں، آواز میں کڑک اور لچک، دھمک بھی۔ خطابت پر آتے، تو معلوم ہوتا، صفیں اُلٹ دیں گے۔ نماز پڑھاتے، تو معلوم ہوتا کہ خدا کا کلام دوسروں تک پہنچانے میں اپنی اور اپنے مالک دونوں کی عظمت کا احساس ہے۔ جمعہ کی ایک نماز یاد ہے، جاڑے کے دن تھے، یخ بھری ہوائیں، ایسا معلوم ہوتا تھا گویا رگ و ریشہ میں سوئیاں بن بن کر اتر جاتی ہیں۔ ناظم صاحب دینیات غالباً موجود نہ تھے۔ مرحوم امامت کے لیے آگے بڑھے۔ تکبیر بھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ مولانا نے کہا: اللہ اکبر۔ ایسا معلوم ہوا، جیسے اُس صدا نے فضا کی ہر صدا کی ہر لرزش چھین لی۔ اس کے بعد جو قراءت شروع کی ہے، تو یہ معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدانِ جہاد میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، لچکتی، کاٹتی، سمٹتی، تیرتی، اُبھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ کوئی لمبی سورت تھی، جب تک ختم نہیں ہوئی، یہ معلوم ہوتا تھا، جیسے جسم و جان میں بجلیاں بھر گئی ہیں اور خود سپاری میں

۱۵- خواجہ حسن نظامی: درویش جنتری ۱۹۲۳ء بحوالہ ماہنامہ کتابی دنیا، جنوری تا فروری ۱۹۶۷ء

ہمیں نہیں، درودیوار بھی جھوم رہے ہیں"۔(۱۶)

(۹)

۱۹۲۰ء میں مسٹر گاندھی کی ملی بھگت سے عدم تعاون کا وہ عظیم طوفان اُٹھا کہ جس کے بر خود غلط رہنماؤں نے برصغیر میں سب سے بڑے مسلم تعلیمی ادارہ ایم-اے-او محمڈن کالج علی گڑھ کو بیخ و بُن سے اُکھاڑنے کی ہر اِمکانی سعی کی، لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کو سر سید احمد خاں کے اس لگائے ہوئے پودے کی حفاظت منظور تھی اور یہ تعلیمی ادارہ ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم، مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی اور مولانا سیّد سلیمان اشرف کی مساعی جمیلہ سے مکمل شکست وریخت سے تو بچ گیا، لیکن اپنے دوستوں مثلاً مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور مولوی محمود حسن دیوبندی کے ہاتھوں اسے گہرے زخم لگے، جو بڑی مدت کے بعد جا کر مندمل ہوئے۔

اُس دور میں عدمِ تعاون کے رہنماؤں پر گاندھویت اس قدر غالب تھی کہ وہ عام تعلیمات کو بھی بھول گئے اور ان سے ایسے افعال واقوال سرزد ہوئے کہ نصف صدی گزرنے کے بعد بھی جب ہم اُن رہنماؤں کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ کو پڑھتے ہیں، تو ہمارے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم سوچنے لگتے ہیں کہ کیا یہ الفاظ کسی مسلمان کے قلم سے نکلے ہیں۔

مولانا سیّد سلیمان اشرف نے اُس موقع پر عملی، قلمی اور فکری لحاظ سے جہاد کا حق ادا کر دیا اور مسلمان قوم اور اِسلامی درس گاہوں کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ہر روز شام کی نماز کے بعد مولانا محمد علی سے اس مسئلہ پر اُلجھ پڑتے اور گرما گرم بحث کرتے۔(۱۷)

اس موقع پر بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے اور کئی اصحاب جو دل سے تحریک کے رہنماؤں کے طرزِ عمل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، لیکن بر سرِ عام کچھ کہنے کی جرات نہ کرتے تھے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے قلم سے اُس زمانے کی حالت کا نقشہ اِس طرح کھینچا ہے:

> "۱۹۲۱ء کا زمانہ ہے۔ نان کوآپریشن کا سیلاب اپنی پوری طاقت پر ہے۔ گائے کی قربانی اور موالات پر بڑے بڑے جید اور مستند لوگوں نے اپنے اپنے خیالات کا اِظہار کر دیا ہے۔ اُس زمانہ کے اخبارات، تقاریر، تصانیف اور رجحانات کا اب

۱۶- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۱-۴۰

۱۷- مشتاق احمد خاں، نواب: کاروانِ حیات، لاہور، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۷

اندازہ کرتا ہوں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کیا سے کیا ہو گیا۔ اُس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ کہا جا رہا ہے، وہی سب کچھ ہے۔ یہی باتیں ٹھیک ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور بات ٹھیک ہو نہیں سکتی۔ کالج میں عجیب افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مرحوم (مولانا سلیمان اشرف) مطعون ہو رہے تھے، لیکن چہرہ پر اثر تھا اور نہ معمولات میں کوئی فرق۔...... سیلاب گزر گیا۔ جو کچھ ہونے والا تھا، وہ بھی ہوا، لیکن مرحوم نے اس عہد سراسیمگی میں جو کچھ لکھ دیا تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ حقیقت وہی تھی، اس کا ایک ایک حرف صحیح تھا، آج تک اس کی سچائی اپنی جگہ پر قائم ہے۔ سارے علما سیلاب کی زد میں آچکے تھے، صرف مرحوم اپنی جگہ پر قائم تھے''۔ (۱۸)

اُس زمانے کے ایک اور عینی شاہد نواب مشتاق احمد خاں کا بیان ہے:

''ان تین چار ہنگاموں کے بعد مسلمان یہ عام طور پر محسوس کرنے لگے کہ اُنھوں نے جذبات کی رو میں بہہ کر اپنا ہی نقصان کیا۔ علی گڑھ میں تعلیمی سال کی بربادی ہوئی۔ نظم وضبط متاثر ہوا اور سارے دور میں بنارس ہندو یونی ورسٹی پر کوئی آنچ نہ آئی۔ ہندو شاطروں نے علی گڑھ کو قربانی کا بکرا بنایا''۔ (۱۹)

اس زمانہ میں جمعیۃ العلماء ہند کے رہنماؤں نے بریلی شریف میں ایک عظیم جلسہ منعقد کرنے کا پروگرام بنایا، تاکہ عدمِ تعاون کے مخالفین اور حقوقِ اسلامی کے محافظین کا زور توڑا جا سکے اور اس سلسلہ میں دو اِشتہار: ایک بعنوان ''آفتابِ صداقت'' اور دوسرا بنام ''زندگی مستعار کی چند ساعتیں'' بھی شائع کیے۔ ادھر ان کے خطرناک عزائم کا مقابلہ کرنے کے لیے علمائے حق نے بھی تیاری شروع کر دی اور علی گڑھ سے مولانا سیّد سلیمان اشرف کو خاص اِس لیے بلایا گیا کہ وہ اِس مسئلہ پر ابوالکلام آزاد سے بات چیت یا ضرورت ہو، تو مناظرہ کر سکیں۔ چناں چہ مولانا ۱۲ رجب کو بریلی شریف پہنچ گئے اور جلسہ کی کارروائی میں اُنھوں نے بھرپور حصہ لیا۔

صدرالافاضل مولانا سیّد محمد نعیم الدین مرادآبادی بھی اُن دنوں بریلی میں موجود تھے (اور اُنھوں نے اِس سلسلہ میں بھرپور کردار ادا کیا تھا) اور اِس سلسلہ میں مولانا سیّد سلیمان اشرف نے

۱۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۱-۲۰

۱۹- مشتاق احمد خاں، نواب: کاروانِ حیات، لاہور، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۸

جو خدمات انجام دی تھیں، اُس کا ذکر اُنھوں نے ''سوادِ اعظم'' مراد آباد جلد ۲ شمارہ ۵ شعبان ۱۳۳۹ھ میں تفصیل سے کیا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

''وسط رجب ۱۳۳۹ھ کو بریلی میں جمعیۃ العلماء (ہند) کے جلسے عظیم اِجتماعوں کے ساتھ منعقد ہوئے۔ اِشتہارات میں رمز و کنایہ کے ساتھ مقابلہ کے اعلان بھی کیے گئے۔ اِس موقع پر جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے مناسب سمجھا کہ گفتگو کر کے معاملہ صاف کر لیا جائے اور مسلمانوں کو اُن غلطیوں سے بچایا جائے، جن میں وہ مبتلا ہو رہے ہیں۔ چناں چہ اہلِ سنت کے عالم جلسہ میں پہنچے اور اُنھوں نے صدرِ جلسہ مولانا ابو الکلام آزاد سے وقت مانگا۔ انھوں نے ۳۵ منٹ وقت دیا۔ جناب مولانا مولوی سیّد شاہ سلیمان اشرف صاحب بہاری نے اِس خوبی سے تقریر فرمائی کہ اپنے اعتراضات بھی پیش کر دیے اور اُن کی غلطیاں بھی دِکھلائیں۔ مولانا کی تقریر میں قربانی ترک کرنے، شعارِ اسلام کو چھوڑنے اور شعارِ کفر میں مبتلا ہونے کا تذکرہ تھا۔ حضرت مولانا نے یہ بھی بیان کیا کہ موالات تمام کفار سے ناجائز و ممنوع ہے، عام ازیں کہ نصاریٰ ہوں یا یہود۔ آیت لَا یَنْھٰکُمُ اللّٰہُ سے موالاتِ ہنود ثابت کرنا غلطی ہے۔ اِسی سلسلہ میں اُنھوں نے مولوی عبد الباری صاحب (فرنگی محلی) کے خط کا تذکرہ بھی کیا، جس میں اُنھوں نے لکھا ہے کہ فقیر نان کو آپریشن کے مسئلہ میں بالکل پس رو گاندھی صاحب کا ہے۔ اُن کو اپنا رہنما بنا لیا ہے۔ جو وہ کہتے ہیں، وہی مانتا ہوں اور بتایا کہ کافر کو دینی مسئلہ میں رہنما بتانا، آیات و احادیث کی عمر کو بت پرست پر نثار کرنا شانِ اِسلام سے کس قدر بعید ہے۔ یہ اِیمان ہے یا کفر، کیا کہیے؟ اِسی طرح مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب نے اراکین خلافت کمیٹی کی بے راہیاں اور سخت فاحش شرعی غلطیاں ذکر کیں اور فرمایا کہ مسلمان گاندھی یا کسی اور کے پس رو اور متبع نہیں ہو سکتے، مذہب کسی سلطنت پر فدا نہیں کیا جا سکتا، ہم اپنے مذہب میں ہندوؤں سے اِتحاد نہیں کر سکتے، ہمیں مقاماتِ مقدسہ، خلافت اسلامیہ کے مسائل سے خلاف نہیں، خلاف اُن حرکات سے ہے، جو منافی دین ہیں''۔ (۲۰)

۲۰- غلامِ معین الدین نعیمی، سیّد، مولانا: حیاتِ صدر الافاضل (ملخصاً) صفحہ ۷-۱۶۵

یہ تو تھا سوادِ اعظم کے پرچہ کا ایک اقتباس جو ہم نے ''حیاتِ صدر الافاضل'' مرتبہ مولانا غلام معین الدین نعیمی، مطبوعہ لاہور سے لیا ہے۔ مولانا کی تقریر بڑی مفصل تھی، جو اُسی زمانہ میں اراکین جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے ''رودادِ مناظرہ*'' میں شائع کر دی تھی۔ اس تقریر کا ایک مفصل اِقتباس مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صاحب نے ''باغی ہندوستان'' مطبوعہ لاہور، ١٩٧٤ء کے صفحہ ٣٥٤ تا ٣٥٥ پر درج کیا ہے، جو قابل مطالعہ ہے۔ طوالت کے خوف سے اُسے یہاں درج نہیں کیا جارہا۔ صاحب ذوق حضرات ''باغی ہندوستان'' ملاحظہ فرمائیں۔

یہ تو تھیں آپ کی عملی خدمات؛ اِس سلسلہ میں آپ نے قلمی اور فکری خدمات سے بھی قوم کو محروم نہ رکھا اور اس سلسلہ میں ایک بے مثل کتاب ''النور'' تصنیف فرمائی، جس کا تفصیلی ذکر ہم مولانا کی تصانیف کے سلسلہ میں کریں گے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے کہ اِس سیلاب میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا گئے تھے، لیکن پھر بھی کچھ ایسے صاحب بصیرت لوگ تھے، جو پامردی اور اِستقامت سے راہِ مستقیم پر ڈٹے رہے اور ناعاقبت اندیشوں کی بے پناہ یلغار کا جو مسلم تعلیمی اِداروں کے خلاف اُٹھی، ڈٹ کر مقابلہ کرتے رہے اور مسلمان قوم کو اُن خطرات سے آگاہ کرتے رہے، جو اُنھیں دینی، تعلیمی اور معاشی لحاظ سے ہو سکتے تھے۔ ایسے لوگوں میں مولانا کے علاوہ قائد اعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر سر ضیاء الدین، سر عبدالقادر، حکیم الامت علامہ اقبال، مولانا احمد رضا خاں بریلوی اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی قابل ذکر ہیں۔ اِن میں سے مولانا بریلوی تو جلد ہی اپنے خالق حقیقی سے جاملے اور باقی کشتی ملت کے ناخدا بنے اور اِن کی رہنمائی اور کوشش سے پاکستان عالم وجود میں آیا۔

جو لوگ عدمِ تعاون کو پسند نہیں کرتے تھے، اُنھیں عجیب عجیب خطابوں سے نوازا جاتا اور اس سلسلہ میں مولانا حبیب الرحمٰن شروانی جیسی ثقہ شخصیت کو بھی معاف نہ کیا گیا اور اُنھیں ''حبیب الشیطان'' کے لقب سے نوازا گیا۔ یہ داستان مولانا عبدالماجد دریا آبادی کی زبانی سنیے:

> ''١٩٢٠ء و ١٩٢١ء کا زمانہ اسلامی ہند کی تاریخ میں ایک خاص ہیجان کا دور ہوا ہے۔ تحریک خلافت و ترکِ موالات کا طوفان زوروں پر، ملک کا سوادِ اعظم شیخ الہند،

---

* ''ابوالکلام آزاد کی تاریخی شکست'' مرتبہ مولانا جلال الدین قادری آف کھاریاں ضلع گجرات، مطبوعہ سابقہ مکتبہ ضویہ/ حالیہ ادارہ پاکستان شناسی، لاہور کے آخر میں اِس کتابچے کا عکس دیا گیا ہے۔

مولانا عبدالباری فرنگی محلی اور علی برادران اور مولانا ابوالکلام کے ساتھ، ساری فضا پر یہی حضرات چھائے ہوئے تھے۔ ندوہ اور علی گڑھ دونوں زد پر اور ندوہ غریب تو خیر! اصلی اور معرکہ کا مورچہ علی گڑھ تھا۔ شروانی صاحب مع اپنے گنے چند افراد کے دوسرے کیمپ میں۔ کچھ نہ پوچھیے کہ کیا کچھ سننا پڑا، کیا کچھ سہنا پڑا۔ جوش اور ہیجان کے وقت کسی کو اپنی زبان وقلم پر قابو رہا ہے! آج گورنمنٹ کے جاسوس کہلائے اور کل ''حبیب الرحمٰن'' سے ''حبیب الشیطان'' مشہور ہوئے''۔ (۲۱)

(۱۰)

مولانا سیّد سلیمان اشرف رحمۃ اللہ علیہ مذہباً حنفی اور مشرباً چشتی نظامی (۲۲) تھے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں بریلوی رحمۃ اللہ علیہ سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور اُن کی تعلیمات و معتقدات سے بڑے متاثر تھے۔ سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> ''اُن کے مذہبی خیالات علمائے بریلی کے مطابق تھے اور اُن کے بڑے مداح تھے''۔ (۲۳)

صرف یہی نہیں، بلکہ اپنے مذہبی معتقدات میں بڑے متصلّب تھے اور جب مذہبی گفتگو ہوتی، تو جلال میں آجاتے۔ رشید احمد صدیقی صاحب کا بیان ہے:

> ''علم ومذہب پر گفتگو کرتے کرتے اکثر جلال میں آجاتے، لیکن اس جلالت کی شان ہی کچھ اور ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا، جیسے وہ علم یا مذہب کے بل پر یا ان کے ناموس کی حفاظت میں آمادۂ جہاد ہیں، تکبر یا تبختر کا شائبہ تک نہ ہوتا''۔ (۲۴)

(۱۱)

آپ نہ صرف اچھے فاضل اور بہترین معلم تھے، بلکہ ایک سلجھے ہوئے ماہر تعلیم بھی تھے۔ ۶-۱۹۲۵ء میں جب مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کے لیے میٹرک سے لے کر ایم-اے تک کی

۲۱- عبدالماجد دریا آبادی: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، صفحہ ۴۸۱

۲۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرۂ علمائے اہل سنت، کان پور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۱

۲۳- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۳

۲۴- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۶۴

دینیات کی جماعتوں کے لیے ایک نئے نصاب کے مرتب کرنے کی ضرورت پڑی، تو آپ بھی نصاب مرتب کرنے والی کمیٹی میں دیگر ماہرین تعلیم مثلاً صدر الشریعہ مولانا امجد علی صاحب اعظمی مصنف "بہارِ شریعت" وغیرہ کے ساتھ شامل تھے۔ اِس کمیٹی اور اِس کی کارکردگی کا ذکر سیّد سلیمان ندوی نے "معارف" میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

> "منتظمین یونی ورسٹی کی دعوت پر چند ایسے علما جو جدید ضروریات سے آگاہ اور نصاب ہائے تعلیم اور درسگاہوں کا تجربہ رکھتے تھے، علی گڑھ میں جمع ہوئے اور متواتر سات اِجلاسوں میں جو ۱۱ فروری سے ۱۷ فروری تک منعقد ہوتے رہے، مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو سمجھا اور اس کے لیے ایک نقشہ عمل اور ایک نصاب میٹرک سے ایم-اے تک کا تیار کر کے یونی ورسٹی کے سامنے پیش کر دیا۔ اِس مجلس کے ارکان حسب ذیل اصحاب تھے:
>
> مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مولانا سلیمان اشرف صدرِ علومِ شرقیہ، مناظر احسن گیلانی، مولانا محمد امجد علی صدر مدرسِ مدرسہ معینیہ عثمانیہ اجمیر اور خاکسار۔ مولانا عبدالعزیز میمن استاذِ عربی ادبیات مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ نے بھی خاص موقعوں پر شرکت کی۔ علومِ مشرقیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا: عقلیات، دینیات، ادبیات"۔ (۲۵)

(۱۲)

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی کی ذاتِ گرامی سے آپ جس قدر متاثر تھے، اُس کا اندازہ اُس اِقتباس سے ہوسکتا ہے، جو ہم دیباچہ کے شروع میں ڈاکٹر سیّد عابد احمد علی کے ایک مضمون سے نقل کر چکے ہیں۔ استاذِ گرامی مولانا ہدایت اللہ خاں کی وفات کے بعد اعلیٰ حضرت ہی کی ذات تھی، جو آپ کا ملجا و ماویٰ تھا۔ اعلیٰ حضرت کی وفات تک مولانا کے نیازمندانہ تعلقات قائم رہے، جب کہ اعلیٰ حضرت کے مرض الموت کے دنوں میں آپ بریلی شریف ہی میں تھے اور اعلیٰ حضرت کی تجہیز و تکفین کا شرف بھی آپ کو نصیب ہوا۔

مشہور ماہر ریاضی ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم سابق وائس چانسلر مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کو

۲۵- سیّد سلیمان ندوی: شذرات، معارف، اعظم گڑھ، فروری ۱۹۲۶ء

ایک دفعہ ریاضی کے ایک مسئلہ میں اُلجھن پیدا ہوئی، تو انھوں نے تحقیق کے لیے یورپ جانے کا ارادہ کیا۔ جب مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب کو، جو اُن دنوں یونی ورسٹی میں صدر شعبۂ علومِ شرقیہ تھے، علم ہوا، تو انھوں نے ڈاکٹر صاحب کو اِس مسئلہ کی تحقیق کے لیے بریلی شریف مولانا احمد رضا خاں صاحب کے پاس جانے کو کہا۔ بات ڈاکٹر صاحب کے دل کو لگ گئی اور وہ مولانا کے ساتھ اعلیٰ حضرت کے پاس حاضر ہوئے اور الجھن پیش کی۔ اعلیٰ حضرت نے ڈاکٹر صاحب کی اُلجھن کو اس خوبی سے حل کیا کہ وہ دنگ رہ گئے اور پھر تمام عمر اعلیٰ حضرت کی ریاضی دانی کی مہارت کے گن گاتے رہے۔ اِس تمام واقعہ کی تفصیل ملک العلماء مولانا ظفر الدین بہاری نے "حیاتِ اعلیٰ حضرت" ١/ ١٥٠ تا ١٥٦ مطبوعہ کراچی پر درج کی ہے۔ قارئین کرام وہاں ملاحظہ فرمائیں*!

(١٣)

علی گڑھ میں مولانا بڑے طنطنے سے رہتے تھے۔ آپ کی مجلس ایک قلندر کی مجلس تھی۔ چھوٹے بڑے سبھی آتے، لیکن آپ ہر ایک سے برابر کا سلوک کرتے۔ آپ کی اِس مجلس یا دوسرے لفظوں میں دربار کا نقشہ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے یوں کھینچا ہے:

> "چبوترے سے متصل نیم دائرہ سائبان میں مونڈھے بچھے ہوتے۔ ایک طرف چارپائی بھی ہوتی، بڑے سے بڑا آدمی بھی کیوں نہ آجاتا، اس کے لیے کوئی اچھی کرسی یا صوفا وغیرہ اندر سے نہ نکالا جاتا، جو موجود ہوتا، اسی پر وہ بھی بیٹھ جاتا اور سارے مجمع کو دیکھ کر یہی معلوم ہوتا کہ مرحوم ہی سب پر چھائے ہوئے ہیں۔ کسی سے آج تک مرحوم نے ایسی گفتگو نہ کی، جس سے معلوم ہوتا کہ مولانا نو وارِد سے مرعوب ہیں یا اس سے خاص طور پر مخاطب ہیں۔ بڑے سے بڑے نواب کو بھی مَیں نے مرحوم کے پاس بیٹھے دیکھا ہے، اور لوگ بھی موجود ہیں، لیکن مولانا کا پرانا جما اسی طرح نواب صاحب کو چائے کی ایک پیالی لا کر دے گا"۔ (٢٦)

---

*- اِس واقعہ کی تفصیل کے لیے سیّد نورِ محمد قادری کا صاحب تذکرہ کے متعلق وہ مضمون (حواشی بر مضمون شبیر احمد غوری) جو بزمِ اقبال لاہور کے سہ ماہی مجلہ "اقبال" اپریل تا جولائی ١٩٩٢ء میں چھپا تھا، بہت مفید رہے گا۔ اِس میں اُنھوں نے مذکورہ واقعہ میں ایک بات کی تصحیح "اِکرامِ اِمام احمد رضا" خود نوشتہ مفتی برہان الحق جبل پوری کی توثیق سے کی ہے، جو لائق مطالعہ ہے۔

٢٦- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ٢٦

مولانا غلام بھیک نیرنگ نے ایک اور قلندر حکیم الامت علامہ اقبال کی مجلس کا جو خاکہ پیش کیا ہے، اُس کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان دونوں قلندروں یعنی مولانا سلیمان اشرف اور علامہ اقبال میں ذہنی یگانگت کس قدر تھی۔ میرے خیال میں اگر حضرت علامہ کی مجلس کا وہ حال جو نیرنگ صاحب نے تحریر کیا ہے، یہاں درج کر دیا جائے، تو قارئین کی دل چسپی کا باعث ہوگا۔ لکھتے ہیں:

> ''سامنے کے بڑے کمرہ کے برآمدے میں ایک پلنگ بچھوا کر اس پر بیٹھ جایا کرتے تھے۔ پلنگ کے ایک جانب اور سامنے کرسیاں ہوتی تھیں۔ جو لوگ اُن سے ملنے کے لیے آتے تھے، وہ ان کرسیوں پر بیٹھتے تھے۔ وہ خود پلنگ پر بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے۔ ملاقات کے لیے آنے والوں میں ہر درجے کے لوگ ہوتے تھے، طلبہ آتے تھے، عام معزز لوگ اور معمولی درجہ کے لوگ آتے تھے۔ ہائی کورٹ کے جج اور حکومت پنجاب کے منسٹر بھی آتے تھے۔ وہ اللہ کا قلندر سب کے ساتھ یکساں اخلاق کا برتاؤ کرتا تھا، مگر ایک شانِ اِستغنا برابر قائم رکھتا تھا: نہ بڑے آدمی کے سامنے جھکتا تھا، نہ چھوٹے سے بے اِعتنائی کرتا تھا''۔ (۲۷)

(۱٤)

مولانا کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مختلف موضوعات پر اُنھوں نے چھوٹی بڑی ایک درجن کے قریب کتابیں لکھی ہوں گی لیکن زیادہ شہرت آپ کی تین تصانیف کو ہوئی، جو یہ ہیں:

۱- ''المبین'' عربی فیلالوجی پر

۲- ''النور'' دو قومی نظریہ پر

۳- ''الانہار'' امیر خسرو کی ''مثنوی ہشت بہشت'' پر طویل مقدمہ جو بڑے سائز کے ۳۲٤ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اِس مقدمہ میں مولانا نے امیر خسرو کی تمام اصنافِ سخن پر تبصرہ کیا ہے اور دکھایا ہے کہ عربی شاعری کے فارسی اور اُردو شاعری پر کیا اثرات پڑے ہیں *۔

۲۷- غلام بھیک نیرنگ: ''اقبال کے بعض حالات''، سہ ماہی اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۹

*- اِن کے علاوہ آپ کی بقیہ کتب کے نام یہ ہیں:

٤- ''الحج'' مسائل حج وزیارت پر ۵- ''الرشاد'' گائے کی قربانی پر

٦- ''البلاغ'' مسلمانوں کے تنزل کے اسباب اور خلافت عثمانیہ کے تاریخی واقعات

۷- ''السبیل'' ۸- ''الخطاب'' ۹- ''حاشیہ بر اِمتناع النظیر''

۱۰- ''مسائل اِسلامیہ'' بی-اے کلاس کو دیے گئے چند لیکچرز کا مجموعہ، مرتبہ مولوی عبدالباسط (علیگ)

ہم اِس وقت صرف ''المبین'' پر آیندہ اوراق میں تفصیل سے لکھ رہے ہیں۔

(۱۵)

مولانا سیّد محمد سلیمان اشرف صاحب چہار شنبہ کے روز ۵ ربیع الاول ۱۳۵۸ھ بمطابق ۲۵ اپریل ۱۹۳۹ء (۲۸) کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور یونی ورسٹی کے قبرستان میں شروانیوں کے اِحاطہ میں دفن ہوئے۔ (۲۹)

نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی المتخلص بہ حسرت نے ''وفاتِ اشرف'' پر درجِ ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو آپ کے سنگ مزار پر بھی کندہ ہے:

سلیمان اشرف سر اہل تقویٰ
بہ علم و عمل والہ دین اشرف
چو نفسش شنید آیۂ ارجعی را
بہ جنات عدن سلیمان اشرف

آپ کی وفات پر آپ کے رفیق کار مولانا ابوبکر محمد شیث فاروقی پروفیسر دینیات علی گڑھ نے کہا:

''سردار اُٹھ گیا''۔ (۳۰)

سیّد سلیمان ندوی نے لکھا:

> ''چار سلیمانوں کی رباعی قاضی محمد سلیمان صاحب مصنف ''رحمۃ للعالمین'' کی وفات سے مثلث ہو گئی تھی۔ شاہ سلیمان صاحب پھلواروی کی رحلت سے وہ فرد بن گئی تھی۔ اب اخیر اپریل ۱۹۳۹ء میں مولانا سلیمان اشرف صاحب (استاذِ

۲۸- عبدالقدوس ہاشمی: تقویم تاریخی، اسلام آباد، صفحہ ۳۴۰

تنبیہ: ''تذکرۂ علمائے اہل سنت'' مرتبہ محمود احمد قادری صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ رمضان المبارک ۱۳۵۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا، جو صحیح نہیں ہے۔ ''اُردو جامع اِنسائیکلو پیڈیا'' مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۴۸۲/۲ پر بھی سن وفات ۱۳۵۲ھ درج ہے، مگر صحیح ۱۳۵۸ھ ہی ہے۔ اِدارہ

۲۹- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرۂ علمائے اہل سنت، کان پور، صفحہ ۱۰۱

۳۰- رشید احمد صدیقی: گنج ہائے گراں مایہ، ''حالات مولانا ابوبکر شیث فاروقی''، صفحہ ۱۱۵

دینیات مسلم یونی ورسٹی) کی موت سے مصرع ہو کر رہ گئی۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ مصرع بھی دُنیا کی زبان پر کب تک رہتا ہے:

ع بہت آگے گئے، باقی جو ہیں، تیار بیٹھے ہیں" (۳۱)

رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے دُکھ اور درد کا اِس طرح اظہار کیا:

"مولانا سلیمان اشرف صاحب اس جہان سے اُٹھ گئے اور اپنے ساتھ وہ تمام باتیں لے گئے، جو میرے لیے اب کسی اور میں نہیں"۔ (۳۲)

یہ تھا مولانا کے سوانح حیات کا مختصر خاکہ۔ اب ہم یہ مصرع سنا کر قارئین سے رُخصت طلب کرتے ہیں:

ع خدا رحمت کند اِیں عاشقانِ پاک طینت را

المبین

پیر وارث شاہ صاحب نے پنجابی زبان میں ہیر کی داستان قلم بند کی، تو اُن کے اُستاد مولانا غلام مرتضٰی صاحب نے فرمایا:

"برخوردار! تم نے مونجھ کی رسّی میں موتی پرو دیے ہیں"۔

یعنی ایک بے مایہ زبان کو اپنے بلند خیالات و جذبات کے اِظہار کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن بعد میں اِسی کتاب کی بدولت مصنف اور پنجابی زبان کو وہ شہرت اور عزت نصیب ہوئی، جو رہتی دنیا تک ماند نہیں پڑ سکتی اور اسی کتاب نے مونجھ کی رسّی کو ریشم کی ڈوری میں بدل دیا۔

اسی طرح جب مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب نے اُردو زبان میں "المبین" لکھی، تو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر براؤن نے کہا:

"مولانا نے اس عظیم موضوع پر اُردو میں یہ کتاب لکھ کر ستم کیا؛ عربی یا انگریزی میں ہوتی، تو کتاب کا وزن اور وقار بڑھ جاتا"۔ (۳۳)

۳۱- سلیمان ندوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۳۲- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۳

۳۳- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرۂ علمائے اہل سنت، کان پور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

حالاں کہ براؤن کی یہ رائے صحیح نہیں ہے، بلکہ مولانا نے یہ کتاب لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ اُردو زبان میں کتنی صلاحیت، جامعیت اور وسعت موجود ہے اور لکھنے والے کو اگر زبان پر عبور ہے اور ذوقِ لطیف سے وافر حصہ ملا ہے، تو وہ لسانیات جیسے مشکل اور دقیق موضوع پر بھی انتہائی جامع کتاب سلیس اور شگفتہ زبان میں لکھ سکتا ہے۔

کتاب کا اندازِ بیان بڑا ہی شگفتہ اور ادیبانہ ہے۔ مصنف نے فارسی اور اُردو زبان کے بہترین اشعار کا برمحل اور برجستہ استعمال کر کے یہ خیال کہ ”گیسوئے اُردو ابھی منت پذیرِ شانہ ہے“ غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کتاب (کو محض زبان کا چٹخارہ حاصل کرنے کے لیے بھی) مطالعہ کرے گا، تو مایوس نہیں ہوگا۔ کتاب میں جگہ جگہ ایسی عبارتیں ملتی ہیں کہ قاری اٹک کر رہ جاتا ہے۔ ایک دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

ا۔ ”یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جایئے، اُس کی بصیرت افزا دل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں، نہیں! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

؎ اگر ہر ساعتے صد بار رخسارش بصد دیدہ
ہمی بینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد“ (۳۴)

ب۔ ”مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ عجمی زبانوں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو، تو ہو، لیکن عربی کے متعلق اُن کی جنبشِ قلم کی طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدمِ بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

؎ برو ایں دام بر مرغ دگر نہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ“ (۳۵)

مولانا نے کتاب کی ابتدا اِس مشہور شعر

۳۴۔ محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا: المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۴

۳۵۔ محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا: المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۷-۱۲۶

؎ مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید(۳۶)

سے کی ہے اور آخر تک ''چیزے فزوں کند'' پر عمل پیرا رہ کر کتاب کو اس شعر پر ختم کیا ہے:

؎ تازیم در غم تو جامہ درم
و ز پس مرگ نوبت کفن ست (۳۷)

''المبین'' کا مرکزی خیال یا نقطہ یہودی مستشرق جرجی زیدان کی طرف سے عربی زبان کی کاملیت وقدامت کے متعلق پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں اور تدلیس کاریوں کا پردہ چاک کرنا ہے، جو اُس نے اپنی مشہور کتاب "فلسفة اللغة العربية" کے ذریعہ پوری دنیا میں پھیلائی ہیں اور یورپ کے اکثر مستشرقین تو اِس کتاب کو عربی زبان کے خلاف اپنے اندر چھپے ہوئے تعصب کی بنا پر حرزِ جاں بنائے ہوئے ہیں۔ جرجی زیدان نے اپنی اس رُسوائے عالم کتاب کے ذریعے جو زہر اور غلط فہمیاں علمی دنیا میں پھیلائی ہیں، اُن کا خلاصہ مولانا ہی کی زبانی سنیے۔ مولانا فرماتے ہیں:

> ''خلاصہ اُس (جرجی زیدان) کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح ہندوستان میں اُردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اِس اِدعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اِطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے نزدیک اُس کا پایۂ تحقیق اِتنا بلند ہے کہ دلیل وسند سے اُس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ کہہ دیا کہ مثل دیگر السنہ عربی اَلفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے، کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لیا گیا، کہیں یہ فرما دیا کہ عربی میں مادّہ صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے، کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اُس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا؛ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ قطع سے جتنے محاورات ہیں، انھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت ہی کمی ہے۔ محققانہ

۳۶- محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا: المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱

۳۷- محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا: المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۶۶

> نگاہ اِس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پالیا اور اُس کے معنی بھی سیکھ لیے۔ پھر اُسی ایک لفظ کو اَن مِل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تا آں کہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی''۔ (۳۸)

''المبین'' میں مولانا نے نہ صرف جرجی زیدان کے مندرجہ بالا ہفوات کا جواب دیا ہے، بلکہ بہت ایسی مفید بحثیں بھی شامل کتاب کردی ہیں، جن کا متقدمین نے صرف اِجمالاً اپنی کتابوں میں ذکر کیا تھا، مثلاً فلسفہ اِشتقاق کے بارے میں اَشکالِ ستہ کی ترتیب و مثالیں۔ متقدمین نے اشتقاقِ صغیر و کبیر کے قواعد و ضوابط کا ذکر تو کیا ہے، لیکن مثالیں ۲/۳ سے زیادہ نہیں دیں، لیکن مولانا نے پوری تینتیس مثالیں کتاب میں درج کی ہیں، جو دس صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ مثالیں عربی زبان کی جامعیت، مولانا کی وسعت مطالعہ اور ذہن رسا کا بین ثبوت ہیں۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلا باب: عربی زبان کے مخصوص فضائل
دوسرا باب: مخارج وصفات و اِعرابِ حروف
تیسرا باب: ترکیب حروف
چوتھا باب: ایک سوفسطائیت کا اِندفاع
پانچواں باب: فلسفہ ارتقائے لسان
چھٹا باب: فلسفہ اِشتقاق
ساتواں باب: عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی

پھر ہر باب میں کئی ذیلی ابواب ہیں، جن کی تعداد سو تک جا پہنچتی ہے۔ اب ہم ان ابواب کا مختصر تعارف قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں:

پہلا، دوسرا باب:

باب اوّل کی ایک سرخی ''اِنسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ'' پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے مصنف نے دو مکتبہ ہائے فکر ''اشعری'' اور ''معتزلی'' کے مسلکوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اول الذکر

۳۸- محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا: المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹، صفحہ ۳-۵۲

کے نزدیک آفرینش زبان الہام سے ہوئی ہے؛ یعنی انسان کو دیگر گوناگوں صلاحیتوں کے ساتھ قوتِ گویائی کی صلاحیت بھی الہامی طور پر عطا ہوئی ہے۔ مؤخر الذکر کے نزدیک انسان نے اپنے ماحول اور نفس کی تحریکات سے متاثر ہو کر ابتداءً خود الفاظ وضع کیے، جو بعد میں ترتیب پا کر زبان کی شکل اختیار کر گئے؛ یعنی یہ فرقہ ''کبک پا از شوخی رفتار یافت'' کے مسلک کا حامی ہے۔

پھر مصنف نے مؤخر الذکر طبقہ خیال کے لوگوں کے تین گروہ قائم کیے ہیں، جن میں سے ایک تو اس کا قائل ہے کہ جب انسان نے آنکھ کھولی، تو اس کے کان چرند، پرند اور جمادات کی مختلف آوازوں سے آشنا ہوئے، تو اُس نے خود بھی ان آوازوں کو منہ سے نکالنے کی کوشش کی۔ چوں کہ اس کا آلہ صوت زیادہ لچک دار اور نرم تھا، اس لیے اس کے منہ سے نکلی ہوئی آوازیں پہلی آوازوں کی بنسبت زیادہ صاف اور قابل فہم تھیں اور ان ہی آوازوں سے بنیادی الفاظوں کی تعمیر شروع ہوئی۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس طرح مختلف اشیا کے ٹکرانے سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح انسان کے قوائے مدرکہ پر جب خیالات کی ضرب پڑتی ہے، تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جو زبان پر آکر لفظ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تیسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری طور پر موجود ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کی آواز کا نکل جانا یا خوشی کی حالت میں واہ کا۔ اس طرح آفرینش زبان کے بارے میں چار مختلف مسالک کا ذکر کتاب میں مختصراً لیکن نہایت جامعیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ کے بعد مصنف نے پہلے اور دوسرے باب میں عربی زبان کے بنیادی مسائل، مخارجِ حروف، صفات اور اعراب حروف پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مخارج کے سلسلہ میں مولانا نے ثابت کیا ہے کہ جس خوبی کے ساتھ آلہ صوت کو عربی زبان نے استعمال کیا ہے، اُس کا عشر عشیر بھی دوسری زبانوں نے نہیں کیا۔ مثال کے طور پر مصنف نے سنسکرت کو پیش کیا ہے، جو مستشرقین کے نزدیک عربی سے زیادہ قدیم اور کامل ہے۔ سنسکرت میں حروف تہجی کے ادا کرنے کے مخارج صرف آٹھ مقرر ہیں، جب کہ عربی میں اٹھارہ مخارج کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حروف کے مخارج کا فرداً فرداً تفصیلی ذکر کیا ہے۔ مخارج کے بعد ان دونوں بابوں میں مصنف

نے عربی زبان کے معرکۃ الآراء مسئلہ صفاتِ حروف پر تفصیلی نگاہ ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حروفِ الفاظ کی ادائیگی کے وقت جو ہیئت پیدا ہوتی ہے، وہ کیف (کیفیت) کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے؛ کسی حرف کی ادائیگی کی ہیئت میں سبکی اور نرمی اور کسی میں سختی وصلابت۔ اس طرح یہ ہیئت کم وکیف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے اور ہر حرف کا وجود اور تشخص اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔

اس امتیاز کی بنا پر مصنف نے حروف کی اقسام باعتبارِ کیفیت سولہ قائم کی ہیں، جن کی تفصیل صفحہ ۱٤ اور ۱۵ پر دی گئی ہے۔ چند قسمیں ملاحظہ ہوں:

جن حروف کی ادائیگی کے وقت سبکی اور نرمی پیدا ہو، وہ رخوہ، جن کی ادائیگی میں سختی ہو، وہ شدیدہ اور جن کی ادائیگی کے وقت آواز پھیلتی ہو، وہ تفشی کی قسم میں آئیں گے۔

پھر ایک عجیب نکتہ یہ ہے کہ جو حرف جس صفت کا ہے، وہ صفت اُس کلمہ یا لفظ میں بھی در آئے گی، جو اُس حرف سے شروع ہوگا، مثلاً حرفِ شین چوں کہ تفشی کا حرف ہے، اس لیے جو لفظ اس سے شروع ہوگا، اُس میں تفشی کی تمام خصوصیات مثلاً پھیلاؤ، وسعت اور پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔ حرفِ شین سے شروع ہونے والے چند الفاظ کی مناسبت دیکھیے:

لفظ	**معنی**	**وجۂ مناسبت**
شَبَاب	جوانی	اَعضا اور جذبات بڑھ گئے۔
شِحْنَۃٌ	کوتوال	شہر پر اُس کا اِحاطہ ظاہر ہے۔
شَجَرٌ	درخت	برگ وشاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے۔
شَرٌّ	بُرائی	اِنتشار و پراگندگی محتاجِ بیان نہیں۔
شَرْعٌ	قانونِ الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے۔(۳۹)

اس حکایت صوتی کی مثالیں مصنف نے کتاب کے صفحات ۱۸ تا ۲۲ پر تفصیل سے پیش کی ہیں۔

”اِعراب وحرکات“ کے سلسلہ میں مصنف کا کہنا ہے:

”(عربی زُبان کے) الفاظ کے اِعراب وحرکات کی وضع ں ضابطہ وقانون سے

۳۹- المبین صفحہ ۹-۱۸

خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی مفاہمہ وقرارداد سے مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے، مثلاً ماضی کا حرفِ آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرفِ آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چوں کہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتحہ مقرر ہوا، تا کہ حصول وانصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اَسرار منکشف ہو جائیں گے''۔ (۴۰)

یعنی جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمہ کی حرکات بھی اپنی اپنی خصوصیات رکھتی ہیں۔

تیسرا باب:

تیسرا باب ''ترکیب حروف'' پر مشتمل ہے۔ اس میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو دکھایا گیا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کس طرح لفظ کے معنی کو قریب و قرین کرتی ہے۔ دو حرفوں کی آمیزش سے جو نیا مرکب تیار ہوگا، وہ دونوں حرفوں کے مجموعہ صفات سے مل کر اپنے اندر اگرچہ ایک نئی صفت یعنی نئے معانی پیدا کرے گا، پھر بھی ان معانی میں دونوں حرفوں کی بنیادی صفات یا خصوصیات کا عکس ضرور موجود ہوگا، مثلاً حرفِ جیم جس کی صفات مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ ہیں (۴۱) اور حرفِ میم جس کی صفات مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ اور مجہورہ (۴۲) ہیں، جب ان کی صفاتِ مشترکہ (مجہورہ، مستفلہ اور منفتحہ) اور مخصوصہ کا باہمی اِمتزاج ہوگا، تو ایک نئی صفت پیدا ہوگی، جس میں فراہمی اور اِجتماع کا مفہوم ہوگا۔ اِسی طرح جب ہمزہ اور زائے معجمہ جمع ہوں گے، تو تنگی اور بے دِلی کے معنی پیدا ہوں گے۔

مصنف نے اپنے اِس دعویٰ کو تیرہ مثالوں سے واضح کیا ہے، جو کتاب کے آٹھ صفحات ۳۴

۴۰- المبین صفحہ ۵-۲۴

۴۱- المبین صفحہ ۱۵

۴۲- المبین صفحہ ۱۶

تا ٤١ پر پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں صرف چند الفاظ کو بطورِ مثال نقل کر رہے ہیں، جو ہمزہ اور زائے معجمہ کی آمیزش سے بنے ہیں اور اُن سے تنگی اور بے دِلی کی صفت عیاں ہے:

لفظ	**معنی**
أزَءَ	بد دل ہوا
أزَب	مردِ بخیل ولئیم
أزَجَ	سستی کی
أزِقَ صَدْرُہٗ	اس کا سینہ تنگ ہوا(٤٣)

چوتھا باب:

جرجی زیدان نے اپنی کتاب "فلسفة اللغة العربيّة" کے ذریعے ایک مغالطہ یہ بھی پھیلایا ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرفی ہے اور کوئی لفظ تین یا چار حروف سے نہیں بنتا۔ چوتھا باب اسی مغالطہ یا الزام کے جواب میں ہے۔ مصنف نے اس مغالطہ کا جواب کس قدر مدلل اور واضح دیا ہے، اس کا ذکر مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے قلم سے دیکھیے۔ مولانا شروانی "المبین" پر تبصرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبانِ عربی کے الفاظ کا مادہ صرف دو حروف ہیں؛ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنتے؛ یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف "المبین" نے اس کی تردید بھی حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلۂ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، اربابِ فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ قط کو ثنائی بتانا اس کے علامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم

٤٣- المبین صفحہ ٣٧

مارنے کی مجال نہیں ہوسکتی۔ اس بحث میں قطن کے لفظ کی، جس کے سامنے جرجی زیدان نے ہتیار ڈال دیے، تحقیق ایسی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ اَشعار اس پر قربان کیے جاسکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف اور طا سے مل کر قطن کی صورت پیدا کرنا اور اِس مجموعے کا اثر معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ روئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے گولڑ کو پھاڑ کر باہر آتی ہے، ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے"۔ (۴۴)

جو اصحاب اس بحث کے مالہٗ و ماعلیہ سے مکمل واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں، وہ "المبین" کے صفحات ۲۷۴ تا ۲۸۰ کا عمیق نظر سے مطالعہ کریں گے، تو زبان دانی کے متعلق کئی حقائق و اسرار اُن پر منکشف ہوں گے اور وہ عربی زبان کی جامعیت اور فراوانی لغت پر ایمان لانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں گے۔

پانچواں باب:

اس باب میں زبان کے فلسفہ اِرتقا پر بحث کی گئی ہے۔ پہلے مستشرقین کے اصولوں کا بیان کیا ہے، جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱- "عصر حاضر کے علمائے اَلسنہ اس بات پر متفق ہیں کہ زبان کی تعمیر حکایت صوتی کے اُصول پر ہے؛ یعنی انسان وہی بولی بولتا ہے، جو روزِ ولادت سے سنتا ہوا زبان کھولتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایران میں پیدا ہونے والے بچہ کی زبان فارسی اور انگلینڈ میں پیدا ہونے والے بچہ کی انگریزی ہوگی۔

۲- اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں نہ کوئی آدم ہو اور نہ آدم زاد، تو وہ بچہ جوان ہو کر بڑھاپے تک کبھی بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔

۳- کسی بھی زبان کا اگر سو برس قبل اس زبان سے مقابلہ کیا جائے، تو زبان کے ماضی و حال میں کافی تغیر نظر آئے گا؛ یعنی جو زبان آج بولی جارہی ہے، آیندہ نسلوں کی زبان اس سے کافی مختلف ہوگی۔

۴۴- حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مولانا: مقالاتِ شروانی، علی گڑھ، ۱۹۴۶ء "المبین"، صفحہ ۲۶۸

مستشرقین کے ان خیالات وقیاسات پر مصنف نے چار دور طبعی، تقلیدی، صوتی، منطقی قائم کر کے بسیط بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ خیالات واصول آج سے کئی سو سال پہلے ابو ہاشم معتزلی نے بیان کر دیے تھے۔ مستشرقین ان ہی خیالات کو الٹ پلٹ کر بیان کرتے رہتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ علمائے السنہ کی یہ رائیں ایسے قیاسات ہیں کہ واقعات اور حقائق ان کا ساتھ نہیں دیتے اور حکایت صوتی کا اُصول بالکل بے اُصول ہے۔

اس باب میں مصنف نے حواس ظاہری اور باطنی مثلاً باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، وہمیہ، حافظہ، متصرفہ، مفکرہ اور متخیلہ پر فلسفیانہ رنگ میں مفصل محاکمہ وتبصرہ کیا ہے، جو کتاب کے ۸۲ تا ۹۴ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ فاضل مصنف نے اِن چند صفحات میں وہ کچھ بھر دیا ہے کہ کوئی اور مصنف کئی سو صفحات کی کتاب میں بھی اس خوبی اور جامعیت کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔

چھٹا باب:

یہ باب کتاب کی جان ہے اور ''فلسفہ اشتقاق'' پر مشتمل ہے۔

یہ باب مصنف کے ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے:

> ''اشتقاقِ کبیر کی بحث اس اِعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پا جاتا ہے، تو اُس کا بامعنی ہونا ایسا مستحکم ومضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے (یعنی مہمل نہیں ہوتا)، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا''۔ (۴۵)

اِس کے بعد اِشتقاقِ صغیر وکبیر کی تعریف بیان کی گئی ہے اور اُن کا فرق دکھایا گیا ہے۔

اگر کسی مادہ کو اِشتقاقِ کبیر کی رُو سے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو اُس کی چھ صورتیں ہوں گی (ساتویں ہیئت ممکن نہیں)۔ مادہ ''ق م ر'' ہی کو لیجیے۔ اِس کی ممکنہ صورتیں یہ بنیں گی:

۱-قَمْرٌ	چاند	۲-رَقْمٌ	لکھنا
۳-مَقْرٌ	زہر	۴-رَمَقٌ	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو
۵-قَرْمٌ	سردار	۶-مَرَقٌ	شوربا

۴۵- المبین صفحہ ۹۵

ایک تو یہ تمام الفاظ بامعنی ہیں اور دوسرے ان میں مادہ ''ق م ر'' کی اصلی صفت بآہستگی ظاہر ہونا موجود ہے، مثلاً شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے اور چاند آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے؛ یعنی مادہ کی تقلید سے جتنی صورتیں پیدا ہوں گی، وہ اگرچہ اپنے اپنے مقام پر علاحدہ علاحدہ نوع کا درجہ رکھتی ہیں، لیکن چوں کہ ان کا مادہ ایک ہے، اس لیے اُن میں ایک نہ ایک مفہومِ مشترک بھی پایا جاتا ہے اور یہ صفت جتنی کاملیت کے ساتھ عربی زبان میں پائی جاتی ہے، کسی اور میں نہیں اور اِس طرح یہ عربی کی خصوصیت عالیہ بن گئی ہے۔

متقدمین اس صفت کے قواعد تو مرتب کر گئے تھے، لیکن انھوں نے مثالیں صرف چند ہی پیش کی تھیں، لیکن مولانا نے صدہا مثالیں بیان کر دی ہیں، جو کتاب کے صفحات ۹۸تا۱۰۸ پر دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ مثالیں صرف عربی زبان کی کاملیت اور جامعیت ہی کو ظاہر نہیں کرتیں، بلکہ مصنف کی وسعت مطالعہ اور ذوقِ علمی ولغوی کا بین ثبوت ہیں۔

بعض ایسے الفاظ جو ہیں تو عربی الاصل، لیکن جرجی زیدان اور علمائے لغت نے اُنھیں عجمی الاصل قرار دیا ہے، مثلاً لجام، مسك، سراج، كافور وغیرہ۔ مصنف نے ان کا عربی الاصل ہونا زبردست قوتِ استدلال سے ثابت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب کے صفحات ۱۲۰تا۱۲٤ کا مطالعہ مفید اور دل چسپ ہوگا۔ صرف لجام کو عربی الاصل ثابت کرنے کے لیے پانچ قوی وجوہ پیش کی ہیں اور اِس طرح علمائے لغت اور یورپ کے مستشرقین کی آرا کی کم زوریوں کو ظاہر کیا ہے۔

ساتواں باب:

یہ باب کتاب کا آخری باب ہے اور اس کا موضوع ''عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی'' ہے۔

اس باب میں عربی زبان کے اُس حیرت انگیز کمال کا ذکر ہے، جس کا تعلق معنی کے کشفِ حقیقت سے ہے؛ یعنی صرف یہی نہیں کہ لفظ صرف اپنے معنی کے ساتھ نظم وتناسب رکھتا ہے، بلکہ اُس کے معنی کو زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے، تو اس کی حقیقت سامنے آجاتی ہے۔ اِس سلسلہ میں فاضل مصنف نے کئی لفظوں مثلاً علم، درس، سبق، ارض اور انس کا فلسفہ کھل کر بیان کیا ہے۔ صرف لفظ سبق کی تحقیق مصنف کی زبانی سنیے اور اُسے دعائیں دیجیے۔ ملاحظہ ہو:

> ”ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اُسے عربی میں سبق کہتے ہیں، جس کی جمع اسباق ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام سبق رکھنا یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکاتِ تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ سبق نہ صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت وحقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔...... اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرفِ منفتحہ ہے اور با اور قاف حرفِ شدیدہ۔ سبق کی حقیقی غایت یعنی قوائے ذہنیہ کا کشود حرفِ منفتحہ سے، مطالعہ اور اخذ وحفظ کی برداشت محنت حروفِ شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں!! یہ زبان ہے یا سحر وطلسمات!!!“۔ (٤٦)

اِسی باب میں مصنف نے وضع الفاظ کے ایک اور لطیف پہلو کو بھی دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ بھی با معنی بن جاتا تھا، مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی میں غَاق غَاق کے لفظ سے ہے، چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی آواز کی تھی، اس لیے اس کی نقل کے لیے عربوں نے وہ مادہ چنا کہ اُس سے جتنے الفاظ بنتے ہیں، اُن میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے، مثلاً تَغَيَّقَ بَصَرُهٗ ”اُس کی بینائی تاریک ہوگئی“ وغیرہ۔ (٤٧)

خاتمۃ الباب:

ساتویں باب کے بعد ایک خاتمہ ہے، جو چار صفحات پر مشتمل ہے اور شعر وادب کا حسین مرقع۔

◆

جب یہ کتاب ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی، تو اہل علم وفضل حلقوں میں بہت سراہی گئی۔ ایک کاپی

٤٦- المبین صفحہ ١٤٧-٨

٤٧- ملاحظہ ہو: المبین صفحہ ١٤٧

مصنف نے حضرت حکیم الامت علامہ محمد اقبال کو بھی بھیجی۔ اِتفاق سے کتاب وصول ہونے کے کچھ دنوں بعد حضرت علامہ اِقبال کا علی گڑھ جانا ہوا، تو اُنھوں نے ایک ملاقات میں کتاب کی بڑی تعریف کی اور فرمایا:

> ”مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا“۔ (۴۸)

مشہور مستشرق پروفیسر براؤن نے کتاب کے مطالعہ کے بعد جو کچھ کہا، وہ ہم تبصرہ کے شروع میں نقل کر چکے ہیں۔

ہندوستانی اکیڈیمی الٰہ آباد کا دستور تھا کہ ہر نئے سال کی چھپی ہوئی کتابوں میں سے بہترین کتاب پر ”ادبی انعام“ تقسیم کرتی تھی۔ چناں چہ ۱۹۲۹ء کا ادبی انعام ”المبین“ کو ملا۔ جس کمیٹی نے اس کتاب کو انعام کے لیے چنا، اُس کے ایک ممبر سید سلیمان ندوی بھی تھے۔ اور پھر اُن کا ادارہ بھی ۱۹۲۹ء میں ”شعر الہند“ شائع کر چکا تھا اور ان کی کوشش تھی کہ اُسے انعام کے لیے چن لیا جائے۔ جب سیّد صاحب کو ”المبین“ کے انعام حاصل کرنے کی خبر ملی، تو اُنھیں قدرۃً مایوسی ہوئی، جس کا اظہار انھوں نے اپنے ایک بزرگ مولانا عبدالحکیم دسنوی کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس پرلطف داستاں کو سیّد صاحب ہی کے الفاظ میں سنیے۔ سیّد صاحب لکھتے ہیں:

> ”مولانا سلیمان اشرف صاحب (میرداد) نے ”المبین“ نام ایک کتاب لکھی ہے۔ ہمارے ایک فاضل دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی پی۔ ایچ۔ ڈی سابق پرنسپل عثمانیہ یونی ورسٹی نے اس پر تنقیدی ریویو لکھا اور معارف میں چھپا۔ میں نے یہ کتاب خود نہیں پڑھی۔ دوسری طرف ہندوستان ایکاڈیمی الٰہ آباد نے نئے سال کی ادبی کتابوں پر انعام کے لیے جو سب کمیٹی بنائی، اُس میں سات آدمیوں میں ایک مَیں بھی تھا۔ دو صاحبوں نے ان میں سے اپنی کتابیں خود پیش کی تھیں، وہ رائے سے محروم رہے۔ باقی پانچ رہ گئے: رشید صدیقی، ماجد میاں، سجاد حیدر، نیاز فتح پوری اور مَیں۔ رشید صدیقی صاحب نے تین اور صاحبوں کو ہموار کر لیا تھا۔ ماجد میاں کی رائے الگ تھی۔ میں مذبذب کہ ”شعر الہند“ نکل گئی۔ اس لیے کثرتِ رائے

۴۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۴۱

> ''المبین'' پر ہوگئی اور انعام اس کو ملا۔ ''معارف'' میں لکھ چکا تھا کہ مَیں نے کتاب نہیں دیکھی اور واقعہ بھی ہے کہ اکاڈیمی کے دفتر نے میرے پاس کتابیں نہیں بھیجیں۔ بہر حال مخالفین نے میرے اس نوٹ پر نوٹ لکھا کہ ایسی حالت میں سیّد سلیمان نے ''المبین'' پر انعام کی رائے کیسے دی۔ اِدھر مولانا سلیمان اشرف میرے ''معارف'' کے نوٹ پر اور تنقید سے آزردہ ہوئے۔ مولانا شروانی نے بھی اس تنقید کی اِشاعت پر آزردگی ظاہر کی''۔(۴۹)

سید سلیمان ندوی صاحب نے اپنے خط میں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب کی تنقید کا ذکر کیا ہے، وہ ''معارف'' کے مارچ ۱۹۳۰ء کے پرچہ میں شائع ہوئی تھی اور چھبیس صفحات پر مشتمل تھی۔ اس تنقید کے جواب میں مشہور فاضل مولانا اکرام اللہ خاں ندوی نے ایک مضمون بعنوان ''ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب وتبصرہ پر ایک تنقیدی نظر'' لکھا، جو ''معارف'' کی مئی ۱۹۳۰ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس کے اٹھارہ صفحات اور بڑا مدلل مضمون تھا۔ اس کے بعد ''المبین'' پر تین اور جامع مضامین ''معارف'' میں شائع ہوئے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کا مضمون اگست ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۲۔ مفتی عبداللطیف صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون اکتوبر ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۳۔ مفتی سید شیر علی صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون بھی ۱۹۳۰ء کے اکتوبر کے شمارہ میں شائع ہوا۔*

مولانا سیّد سلیمان اشرف نے ''المبین'' کے خاتمہ میں ناشر کتاب محمد مقتدیٰ خاں شروانی کے لیے ۱۹۲۹ء میں دعائے خیر کی تھی اور مَیں اب ۱۹۷۸ء میں مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادِری اوراُن کے رفیقانِ کار کے لیے دست بدعا ہوں، جن کی کوشش سے یہ ان مول اور بے مثال تحفہ

۴۹۔ مکتوب سید سلیمان ندوی بنام سیّد عبدالحکیم دسنوی مؤرخہ ۲ مئی ۱۹۳۰ء، معارف، اعظم گڑھ، نومبر ۱۹۵۵ء، صفحہ ۷-۳۸۶

*۔ یہ تمام مضامین کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

پورے پچاس سال کے بعد شائقین تک پہنچ رہا ہے[*]۔

مخلص فقیر

سیّد نور محمد قادری

چک نمبر ١٥ شمالی، ضلع گجرات

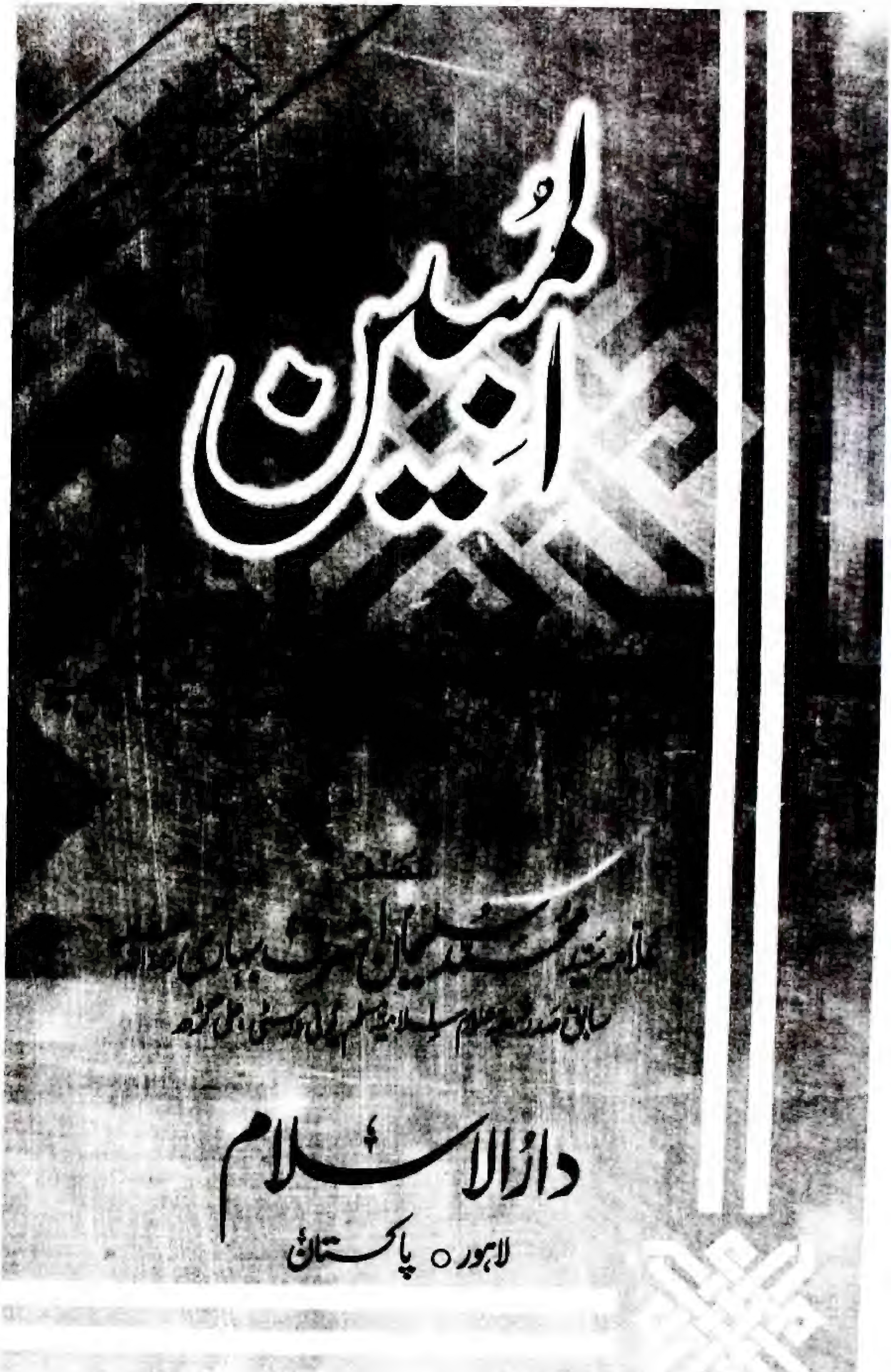
◆

---

[*] - یہ مضمون سیّد نور محمد قادری آف گجرات (متوفی ٢ رجب ١٤١٧ھ/ ١٤ نومبر ١٩٩٦ء) نے "المبین" کی اشاعت ثانیہ کے بار تحریر فرمایا تھا۔ یہاں آخر میں اُنھوں نے ناشر کتاب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری (متوفی ١٨ شعبان ١٤٢٨ھ/ یکم ستمبر ٢٠٠٧ء) اور اُن کے رفیقانِ کار کے لیے دُعا فرمائی ہے۔ اب چوں کہ وہ اِس دُنیائے فانی سے رُخصت ہو چکے ہیں، بدیں وجہ اُن کے مضمون میں کوئی کمی بیشی ممکن نہ تھی، تو اُن کا مضمون من و عن پیش کر دیا گیا ہے۔ اگر محرر مرحوم حیات ہوتے، تو ضرور اِس طبع کے لیے بھی دعائیہ جملے اِرشاد فرماتے، لیکن اُن کے خلف الرشید سیّد محمد عبد اللہ قادری زید حبہ فی العلم نے طبع چہارم پر تحدیث نعمت کے لیے "چند باتیں" رقم فرمائی ہیں، جو کتاب کے شروع میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

"المبین" پر کام کے اِبتدائی مراحل میں شیخ الحدیث علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ سے ایک مرتبہ مراسلت ہوئی، تو حضرت نے ناشر اور اِدارہ کے لیے کلماتِ تحسین اِرشاد فرما کر کام رانی و کام یابی کی دعا فرمائی۔

(مکتوب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری بنام محمد رضاء الحسن قادری مؤرخہ ٦/ ٧/ ٢٠٠٦ء)



المبین

مصنفہ

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری رحمۃ اللہ علیہ

سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

دارالاسلام

لاہور ○ پاکستان

فہرست

پہلا باب

عربی زبان کے مخصوص فضائل ٥١
طریق وضع لفظ ٥١
انسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ ٥٢
دو مسلک
١-اشعری ٢-معتزلی ٥٣
مسلک معتزلہ کی تین شکلیں ٥٤
میزانِ السنہ میں عربی زبان کا وزن ٥٥
عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں ٥٦
زبان اور مخارج ٥٦
عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل ٥٨
سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر ٥٩
صفاتِ حروف ٦١
اجتماعِ اضداد کی کنہ ٦٣
کم و کیف حروفِ عربیہ ٦٤
حکایت صوتی ٦٥

دوسرا باب

مخارج و صفات و اعرابِ حروف ٧٠
ایک عام اور سہل قاعدہ ٧٠
اعراب و حرکات کا فلسفہ ٧١
مخارج و صفاتِ حروف کا دوسرا معنوی فائدہ ٧٣
مخارج و صفاتِ حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر ٧٤
عربی زبان اور احاطۂ آلہ صوت ٧٥
ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب ٧٧

تیسرا باب

ترکیب حروف ٨٠
ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر ٨٠
ہمزہ و با، ہمزہ اور زائے معجمہ، با وحا، با اور دالِ مہملہ، با اور ذالِ معجمہ، با اور رائے مہملہ، با اور زائے معجمہ، حا اور جیم، حا اور را، حا اور فا، حا اور قاف، خا اور دال ٨٢ تا ٨٤

چوتھا باب

ایک سوفسطائیت کا اندفاع ٨٥

حرفِ ثالث اور تقویم حقیقت ٨٥
جنس و فصل کی مثال ٨٥
حرفِ اوّل کی دلالت ٨٦
دو حرفوں کی دلالت ٨٦
ثلاثی کی دلالت ٨٦
فصولِ مختلفہ سے انواعِ مختلفہ ٨٧
ثلاثی اور اس کے مشتقات ٨٧
گزشتہ مباحث کا خلاصہ ٨٩
حرفِ قاف کی دلالت ٨٩
مجموعہ قاف وطا کی دلالت ٩٠
قاف وطا کے ساتھ تیسرا حرف ٩٠
قطف وغیرہ کی دلالت ٩١
تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں ٩٢
ایک پر حکمت نکتہ ٩٣
علل اربعہ سے مثال ٩٣
حروفِ اصلیہ علت مادی سے مشابہ ہیں ٩٤
جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر ٩٥
مغالطہ پر پہلا اعتراض ٩٩
دوسرا اعتراض ٩٩
تیسرا اعتراض ١٠٠
اِصلاحِ مغالطہ اور جوابِ تحقیقی ١٠١
لفظ قط ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے ١٠٣
سعی لاحاصل پر زیدان کا اضطراب ١٠٤
صحیح تحقیق ١٠٥
گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت ١٠٦
فنِ تجوید کی ضرورت کی تعلیل ١٠٨
لفظ قطن کی دلالت ١٠٩

پانچواں باب

فلسفہ اِرتقائے لسان ١١١
زبان اور اصولِ اِرتقا ١١١
دلائل ثلاثہ کا ماحصل ١١٢
دورِ طبعی کا آغاز ١١٢
ضرورتِ اِجتماع ١١٣
اِجتماع اور ضرورتِ مفاہمت ١١٣
حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا ١١٣
دورِ تقلیدی ١١٤
اقسام اشارہ ١١٤
گونگے کی مثال ١١٤
اِشارہ کی کوتاہی ١١٥
مفاہمت صوتی ١١٥
دورِ نطقی ١١٨
مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر ١١٩

حواسِ ظاہری و باطنی حسِ مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ، متصرفہ، متخیلہ، مفکرہ	١٢١ تا ١٢٢
اِنسان کی سماعت بے شعوری	١٢٣
حواس کا دورِ عمل	١٢٣
اِحساس امر اِکتسابی نہیں	١٢٣
تمیز اور عقل	١٢٤
نفس ناطقہ اور اس کے وظائف	١٢٤
ایک سوال	١٢٤
نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اِشتراک و اِمتیاز	١٢٤
اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا	١٢٥
اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر	١٢٧
مشاعرِ خمسہ میں سے اوّلیت کا مرتبہ	١٢٨
لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند	١٢٩
سماعت کی حقیقت	١٣٠
زبان اِحساسات اور اِدراکات کی ترجمان ہے	١٣٠
سامعہ مترجم اور مترجَم کیلئے میزان ہے	١٣١
موضوع و مہمل کی بحث	١٣١
چھٹا باب فلسفہ اِشتقاق	١٣٣
اِشتقاقِ صغیر و کبیر	١٣٣
صغیر و کبیر کا فرق	١٣٣
مادہ ”ق، م، ر“ سے اِشتقاقِ کبیر	١٣٤
ایک شبہ کا جواب	١٣٥
عدمِ اشتقاقِ کبیر کے مواقع پہلا موقع، دوسرا موقع، تیسرا موقع، چوتھا موقع، پانچواں موقع	١٣٥ تا ١٣٦
اشکالِ ستہ پہلی مثال، دُوسری مثال، تیسری مثال، چوتھی مثال، پانچویں مثال، چھٹی مثال، ساتویں مثال، آٹھویں مثال، نویں مثال، دسویں مثال، گیارہویں مثال، بارہویں مثال، تیرہویں مثال، چودہویں مثال، پندرہویں مثال، سولھویں مثال، سترھویں مثال، اٹھارھویں مثال، انیسویں مثال، بیسویں مثال، اکیسویں مثال، بائیسویں مثال، تیئیسویں مثال، چوبیسویں مثال، پچیسویں مثال، چھبیسویں مثال، ستائیسویں مثال، اٹھائیسویں مثال، انتیسویں مثال، تیسویں مثال، اکتیسویں مثال، بتیسویں مثال	١٣٦ تا ١٤٥

ترکِ اِستعمال کے وجوہ	۱۴۶
اِشتقاقِ کبیر کا روشناس کرنے والا	۱۴۸
پروفیسر وٹنی کا تجاہل عارِفانہ	۱۴۹
بعض قبائل کا مخصوص تلفظ	۱۴۹
رُباعی وخماسی سے اِشتقاقِ کبیر کا اِجرا	۱۵۰
عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر	۱۵۱
عجمی وعربی میں تمیز کرنے کے اُصول	۱۵۴
چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل وتوضیح	۱۵۶
لایستوی الاعمٰی و البصیر	۱۶۰
انا لہ لحافظون	۱۶۱
مستشرقین کا اصل مطمحِ نظر	۱۶۲
حدیث زندہ گویم مردہ در گور	۱۶۳

ساتواں باب

عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی	۱۶۸
عربی کے حقائق نما الفاظ	۱۶۸
لفظ علم کا فلسفہ	۱۶۹
لفظ درس کا فلسفہ	۱۷۱
لفظ سبق کا فلسفہ	۱۷۲
عربی زبان کے واضع اول کی ہمہ دانی	۱۷۲
زفرق تا بقدم الخ	۱۷۸
کمالِ وضع الفاظ کا دوسرا پہلو	۱۷۹
بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات	۱۸۱
خاتمۃ الباب	۱۹۷
خلاصہ	۱۹۷
اِعتذار	۱۹۷
اِمتنان	۱۹۹

{۱}

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حَامِدًا وَّ مُصَلِّیًا

مشاطہ را بگو کہ بر اسبابِ حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید

پہلا باب:

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ:

فن لغت کا ماہر سب سے پہلے اِس مسئلہ سے بحث کرتا ہے کہ لفظ کی وضع کیوں کر ہوئی؛ آیا پیدا کرنے والے نے بواسطہ اِلہام اس کی تعلیم فرمائی یا خود اِنسان نے اپنے گرد و پیش اور جذباتِ نفسی سے متاثر ہو کر الفاظ وضع کر لیے؟

مَیں اَسلاف کی اِس بحث کو یہاں یوں لکھنا نہیں چاہتا کہ قطع نظر اِس سے کہ بیان کا یہ موضوع نہیں ہے۔ اِس وقت تک کوئی فیصلہ ایسا قطعی و حتمی جس سے مخالف اِحتمال کا اِستیصال ہو جائے، نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں! اِن ابحاث کے مطالعہ سے عالمانہ دماغ کی ذکاوت و جودت اور اِنسانی طبائع کی جدت و ذہانت ضرور معلوم ہو جاتی ہے۔ {۱} ۲|۱

اِس خاک دانِ عالم کو جس وقت بھی اِنسان کی آمد و اِقامت کا شرف حاصل ہوا، اُس وقت کے لیے یہ فرض کر لینا کہ ”پہلا جوڑا اِنسان کا ناطق نہ تھا، بلکہ محض صوتِ لایعنی اور حرکاتِ اعضا سے اِنصرامِ حاجت اور باہمی مفاہمت ہو جاتی تھی، پھر موقع موقع سے الفاظ وضع ہونے لگے، جنھوں نے رفتہ رفتہ ایک زبان کی بنیاد ڈال دی“ یہ ایک ایسا خیال ہے، جس سے یہ اِعتراض

لازم آتا ہے کہ ایک زمانہ اِنسان پر ایسا بھی گزر چکا ہے کہ باوجود اِنسان ہونے کے وہ اپنے منہ سے مثلِ حیوانوں کے آواز نکالتا تھا۔ مرورِ ایام سے مہمل اَصوات الفاظِ موضوع کے قالب میں ڈھل کر معانی کے مقابل قرار پا گئے۔

علاوہ ازیں یہ شرافت انسانی اور الفاظِ بامعنی کی ایسی اِہانت ہے کہ اِس کی صراحت کسی عالم لغت نے اپنے قلم سے نہیں لکھی، اگرچہ بعض مذہب جو وضع لغت کے متعلق بیان کیے گئے ہیں، اُن سے یہ اعتراض لازم آتا ہے (اور اُن کا مقابل گروہ جو اِس کا قائل ہے کہ اِنسان اپنی گفتگو کے لیے الفاظ اپنے ساتھ ہی ساتھ لایا ہے، یہی اِعتراض پیش کر کے دلائل سے اُنھیں ساکت وصامت کر دیتا ہے)، تاہم تصریح کے ساتھ آج تک اِس کا قائل ایک بھی نہیں ہوا کہ اِنسان کی نسل پر وہ عہد بھی گزر چکا ہے، جب کہ وہ محض گنگ تھا۔

اِنسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اِنسان کی زبان کیا تھی اور اُس کا علم اُس کو کیوں کر حاصل ہوا؟ اِس بحث پر اِنسان کے حوصلہ کی وہ بلند پروازی جس کے اِرتفاع کا اندازہ قوتِ وہمیہ کے بھی تصرف سے کبھی کبھی خارج ہو جاتا ہے، اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے۔ اِس لیے کہ واقعات وحقائق پر اگر اِکتفا کیا جائے، تو پھر جولانی طبع کا موقع کہاں سے آئے؟

یہی سبب ہے، جو ایک فلسفی جب تک یہ نہ ثابت کر لے کہ حضرت آدم بھی فیلسوف تھے، وہ علم فلسفہ اور اُس کی تاریخ کو نامکمل وناقص جانتا ہے۔

شاعری کی تاریخ میں اگر اشعار وقصیدے کی نسبت آدم علیہ السلام کی طرف {۱} نہ کی گئی، تو بزمِ مشاعرہ میں گویا شمع محفل ہی نہ آئی۔ پھر علمائے لغت سے یہ کیوں اُمید رکھی جائے کہ وہ اپنی تحقیقات کا سلسلہ حضرت آدم تک پہنچانے میں قاصر رہیں گے۔

علم اللُغت کا مؤرخ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی ایک زبان قرار دیتا ہے، پھر اُن کے کنبہ میں اُس زبان کی تعلیم کا طریقہ بیان کرتا ہے۔ معاشرت کے پھیلاؤ، ضرورِیات کی اَفزونی اور عمرانی زِندگی کی پیچیدگیاں جب نئے اَلفاظ کا مطالبہ کرتی ہیں، تو اُس وقت کن اُصول پر حضرت آدم اَلفاظ وضع کرتے ہیں اور وضع الفاظ کا کیا طریقہ اپنی اولاد واحفاد کو تعلیم فرماتے ہیں؟

یہ سارے دقیق ولاینحل مسائل اُس مؤرّخ کے قلم سے اس صفائی کے ساتھ نکلتے چلے آتے ہیں کہ گویا یہ سب اُس کا مشاہدہ ہے یا خبر متواتر سے اُسے اِس کا علم ہوا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت آدم کا سنی ہوئی مٹی کے تختیوں پر علوم لکھنا، اُن تختیوں کا آگ میں ڈال کر پکا لینا، طوفانِ نوح میں اُن کا اِنتشار اور پھر بعض تختیوں کا بعض اولادِ آدم کو ملنا؛ یہ سب گویا بیانِ واقعہ اور آنکھوں کا دیکھا ہوا معاملہ ہے۔

مؤرّخ کا قلم اِن طبع آزمائیوں اور ذہنی ذکاوتوں پر کیوں کر دلیلیں لاتا ہے اور دوسرے گروہ فریق مقابل کے کیا اِعتراضات وارد ہوتے ہیں، مَیں اِس وقت ان سب دلیل و برہان اور اِعتراض و جواب کو چھوڑ کر صرف اُن مذاہب کے بیان پر اِکتفا کرتا ہوں، جو اِس وقت تک وضع الفاظ کے متعلق علمائے لغت نے قرار دیے ہیں۔

دو مسلک [۱-اَشعری ۲-معتزلی]:

اُصول وکلیہ کے طور پر اِس مسئلہ میں دو مسلک ہیں:

۱- ایک تو یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ایحا و توقیف سے ہوئی؛ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق فرمائی، تو اُنھیں گفتگو کے لیے الفاظ بھی بتائے، پھر جب وہ اِس خاک دانِ عالم میں آئے، تو حسب ضرورت الفاظ کی وحی بھی اُن کی جانب ہوتی رہی، یہاں تک کہ مجموعہ الفاظ نے ایک زبان کی صورت اِختیار کر لی۔ {۱} ۴|۳

یہ مسلک علمائے اِسلام میں اِمام اشعری کا ہے۔ سعید ابن جبیر، جلال الدین سیوطی، ابن فارس، ابن زید اور ابن حاجب کی بھی تحقیق اِسی کے قرین وقریب معلوم ہوتی ہے۔

۲- دوسرا مسلک یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے والا خود اِنسان ہے۔ اپنے نفس اور ماحول کی تحریکات سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ اُس نے الفاظ کا ذخیرہ جمع کر لیا، جس نے ایک زبان کی صورت پھر اختیار کر لی۔

یہ مسلک گروہِ معتزلہ کا ہے۔ ابو ہاشم نے یہ تحقیق پیش کی اور اُس کے متبعین نے اِسے تسلیم کیا۔

ایک یہ مسلک بھی ہے کہ اِبتدائی تعلیم الفاظ کی تو بذریعہ وحی ہوئی، پھر اُنھی الفاظِ معلومہ کو گھٹا بڑھا کر یا بعض کو بعض سے ترکیب دے کر اِنسان نے اپنی اِصطلاحات کے لیے الفاظ کا دائرہ وسیع کر

لیا، لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل مسلک نہیں، بلکہ مسلک اشعری کا ایک دوسرا عنوانِ بیان ہے۔

مسلک معتزلہ کی تین شکلیں:

لیکن مسلک معتزلہ کے اُصولِ تاسیس کی جب تشریح کی گئی، تو اُس کی تین مستقل صورتیں ہو گئیں:

١- ایک گروہ تو اِس کا قائل ہوا کہ اِنسان نے جب آنکھ کھولی، تو اُسے موجوداتِ عالم میں
مختلف آوازیں سنائی دیں۔ کچھ تو حیوانوں کی آوازیں تھیں، جو مختلف حالتوں میں جداگانہ
کم وکیف سے اُن کے منہ سے نکلتی تھیں، مثلاً جب مرغی چیل کو دیکھتی ہے، تو اپنے بچوں کو
اُس کا شکار ہو جانے سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قسم کی موٹی اور مسلسل آواز نکالتی ہے،
لیکن جب کسی غلہ کا دانہ پاتی ہے اور بچوں کو اُس کے لیے بلاتی ہے، تو اُس وقت اُس کی
شفقت و پیار کی آواز سے کچھ اور انداز پایا جاتا ہے۔ اِس سے ترہیب و ترغیب کے وقت دو
مختلف آوازوں کا نکالنا اِنسان نے سیکھا۔ اِسی طرح دیگر حیوانوں کی آوازوں کو سنتا رہا اور
اُن کی مختلف حالتوں کے تغیرات کا اندازہ کرتا گیا۔ پھر درختوں کی جنبش، ہوا کا چلنا، پتوں کا
٥١٤ گرنا، پانی کا برسنا، بادل {|} کا گرجنا؛ غرض یہ کہ گوناگوں صدائیں تھیں، جو اِنسان کے
گردوپیش گونج رہی تھیں۔

اب اِنسان نے بھی چاہا کہ اُن آوازوں کو اپنے منہ سے نکالے۔ چناں چہ اُس نے جب اِس کا اِرادہ کیا، تو اُس کا آلہ صوت چوں کہ زیادہ لچک دار اور نرم وسبک تھا، اِس لیے کائنات کی صدائیں اُس کے منہ سے جب صدائے بازگشت ہو کر نکلیں، تو زیادہ صاف اور زیادہ قابل اِفہام وتفہیم تھیں۔ اِسی بنیاد پر الفاظ کی تعمیر شروع ہو گئی، جسے کچھ عرصہ میں زبان کا رُتبہ دے دیا گیا۔

٢- دوسرے گروہ نے یہ کہا کہ اِنسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کا نکل جانا، حالت مرض میں اِضطراری طور پر ہائے وائے کرنا، خوشی میں واہ کا بے ساختہ کہہ اُٹھنا۔ یہ اَصوات تعلیمی و اکتسابی نہیں ہیں، بلکہ طبعی ہیں۔ بعینہٖ اِسی طرح مختلف جذبات وخواہشات کے وقت خود بخود طبیعت انسان نے ایک آواز پیدا کی، جسے آگے چل کر لفظ کی شان حاصل ہو گئی۔ پھر جب ضروریات اور اشیا کے اسما وضع

کرنے اور خیالات کے اِظہار کا موقع آیا، تو اُس وقت یہی طبیعت کی خلاقی ظاہر ہوئی اور اُس وقت قوتِ فاعلہ و منفعلہ کے تاثیر و تاثر سے اِنسان جو کچھ بول اُٹھا، اُنہی طبعی صداؤں اور بولیوں کے مجموعہ سے ایک زبان بن گئی۔

۳- تیسرے گروہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ جس طرح مختلف اشیا کے تصادم سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح قوائے مدرکہ پر جب خیالاتِ مختلفہ کی ضرب پہنچتی ہے، تو اُس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جس کا لقب زبان پر آکر لفظ ہو جاتا ہے، مثلاً ایک پتھر کے ٹکڑے سے جب پتھر کو ٹکرایا جائے، تو اُس کی ایک آواز ہوگی، لیکن پتھر کو جب لوہے سے ٹکرایا جائے گا، تو اب اُس کی جو آواز ہوگی، وہ پہلی آواز سے مغائر ہوگی۔ اِسی طرح پتھر کو مختلف موجودات سے ٹکراتے جایئے، تو اِختلافِ شے سے اِختلافِ صوت حاصل ہوتا جائے گا، و قس البواقی علی ھذا۔

اِنسان کا دماغ جس کا ہر حصہ اپنا اِحساس و اِدراک جداگانہ رکھتا ہے، جب اِنہی قوائے {۱} ۶/۵
دماغیہ پر محسوسات، مسموعات اور مشہودات کی مختلف تاثیروں کی چوٹیں پہنچیں اور خود اِنسان کے داخلی جذبات و تاثر نے بھی قوائے مدرکہ پر ضرب پہنچائی، تو اُن سے مختلف اور گوناگوں آوازیں پیدا ہوئیں اور اُنہی مختلف آوازوں کی ترجمانی جب زبان نے اپنی خلقی و فطری قوت و اِستعداد سے انجام دی، تو اُس سے زبان پیدا ہوگئی۔

آفرینشِ زبان کے متعلق مستقل خیالات بس یہی چار ہیں۔ تین اِن میں سے یہ بتاتے ہیں کہ خود اِنسان نے ہی اِبتداءً الفاظ وضع کیے اور ایک مذہب کا یہ دعویٰ ہے کہ اِبتداءً اِلہام سے ہے۔ اِن کے سوا جو اور مذاہب بیان کیے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت اِنہی مذاہب اربعہ کے تداخل کا نتیجہ ہیں۔

میزانِ اَلسنہ میں عربی زبان کا وزن:

اِس مقام پر نفسِ مذاہب کا بیان تفصیل کے ساتھ اِس لیے کیا گیا کہ اُن میں سے اِلہامی یا اِصطلاحی خواہ کوئی مذہب بھی صحیح مان لیا جائے اور پھر اُسے میزان قرار دے کر عربی زبان کو تولا جائے، تو صاف نظر آجائے گا کہ سب زبانوں سے زیادہ وزن میں کانٹے کی تول عربی زبان ہے، مثلاً جامعیت و کمال اور حقیقتِ معنی کا لفظ سے اِنکشاف جس صحت و واقعیت کے ساتھ زبانِ عربی

میں پایا جاتا ہے، اُس کا سراغ تک کسی دوسری زبان میں نہیں ملتا۔ اِس سے عربی زبان کا اِلہامی ہونا بمقابلہ دیگر السنہ زیادہ قرین قیاس ہو جاتا ہے۔

پھر لفظ عربی کی ترتیب حروف میں تناسب اور مدلول و معنی سے حرفوں کی کیفیت کی مناسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر لغت و الفاظ کی وضع اِنسان ہی کی اصطلاح ہے، تو عربی زبان کا وضع کرنے والا بڑا ہی کامل اور صحیح اِدراک و اِحساس کرنے والا اِنسان تھا، جس کے مقابلہ میں دیگر اَلسنہ کے وضع کرنے والوں کا وہی حال ہے، جو چراغ کا آفتابِ تاباں کے سامنے۔ اِس اِجمال کی تفصیل یہ ہے:

٧|٦ یہ اَمر محتاجِ بیان نہیں کہ من جملہ اُن کمالات کے جنھوں نے بنی آدم کی عزت و {|} شرافت کا سکہ اِس خاک دانِ عالم میں جاری کر دیا، ایک بہت بڑا کمال اِنسان کا نطق اور گویائی ہے۔

حیوانِ لایعقل جس حد تک کہ عقل و تمیز سے بے بہرہ ہیں، اُسی مرتبہ تک نطق اور گویائی سے بھی محروم ہیں۔ بنی نوعِ اِنسان کے لیے یہی اُن کا اِمتیازِ خصوصی کہ یہ اپنے جذبات، خیالات، اِحساسات اور اِدراکات کا اِظہار اپنی زبان و بیان سے کرتا ہے، اس کی تمام ترقیوں کا زینہ بن گیا۔

اِس بدیہی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اِنصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے، تو عربی زبان کا دِیگر اَلسنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیرِ عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں:

اِس کی حقیقی علت باعتبارِ واقعہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن باعتبارِ ظاہر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن اُصول و ضوابط کے دائرہ میں ہر حرف لفظ عربی کا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے، اُن قوانین کا لحاظ یا تو اکثر و بیشتر عجمی زبانوں نے کیا ہی نہیں یا اگر کیا بھی، تو نقص و خامی سے وہ پاک نہ ہو سکا۔ اِس لیے عجمیوں کی بولی صوتِ حیوانی سے تو ممتاز و فائق ہو گئی، لیکن مرتبہ کمال کے حاصل کرنے سے بمراحل دور رہی۔

زبان اور مخارج:

مثلاً آلہ صوت کو جس کمال و خوبی کے ساتھ عربی زبان نے استعمال کیا ہے اور جس قوت و

بلاغت کے ساتھ اس نے مخارج کا اِحاطہ کیا ہے، اُس کا نمونہ کسی عجمی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ حلق، تالو، زبان، مسوڑا، دانت اور ہونٹ: یہی چھ اعضا ہیں، جن کے باہمی اِتصال و اِنفصال سے ہوائے مکیف ایک صوت وصدا بن کر کانوں تک پہنچتی ہے۔ اسی لیے اِن اعضائے ستہ کا نام مخارجِ حروف ہے۔ {|} ۸/۷

یہ واقعہ ہے کہ جب تک ہوا مخارج میں پہنچ کر مکیف نہ ہوگی، حرف یا لفظ کا آلاتِ صوت سے پیدا ہونا ناممکن ہے۔

بعض ایسی قومیں جنھوں نے اپنی زبان کے کلمہ وکلام کو ضابطہ وقانون میں لانے کی کوشش کی ہے، اُنھوں نے اپنی زبان کے حروفِ تہجی کے لیے مخارج بھی مقرر کیے ہیں، لیکن باوجودِ سعی و کوشش کہیں تو مخارج تعداد میں آلاتِ صوت کے برابر ہیں اور کہیں دو ایک زیادہ۔

مثلاً سنسکرت (جس کا عجمی زبانوں پر ایک نمایاں تفوق ماہرین علم الالسنہ عجمیہ کے نزدیک مسلم ومحقق ہے) اُس نے مخارجِ حروفِ تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔

اُن زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ ادائے حروف کے لیے اُن کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔ نہیں، بلکہ اُن زبانوں کو لیجیے، جنھوں نے ابتدا ہی سے وضع اُصول وضوابط کی کوشش کی ہے۔ اُن میں بھی سنسکرت سے زیادہ اِحاطہ آلاتِ صوت کا کسی نے نہیں کیا۔

اب عربی زبان کو دیکھیے، جس کے حروفِ تہجی کی کل تعداد اُنتیس ہے۔ اُس نے جب حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح اِحساس وتمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا، مثلاً حلق ایک آلہ صوت ہے۔ عربی میں چھ حرفوں کا یہ مخرج اس طرح پر ہے کہ بعض کا تعلق ابتدا سے، بعض کا وسط سے اور بعض کا اقصائے حلق سے ہے۔

سنسکرت اِس کی تو مدعی ہوگئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اُس حصہ خاص کو متعین نہ کرسکی، جس حصہ سے اُس حرف کے ادا کا تعلق تھا اور یہ ظاہر ہے کہ جب حصص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف وکم زور ہوگی۔ متکلم جہاں سے اُس کا جی چاہے گا، اُسے ادا کرے گا۔ صحت وسقم کے جانچنے کا جب {|} کوئی معیار نہیں رہا، تو پھر ۹/۸ اُس کا اصل مخرج سے منحرف ہو جانا بالکل ممکن اور قرین قیاس ہے، نیز یہی عدمِ امتیاز اور عدمِ

تخصیص وتعیین اس امر کی دلیل ہوگی کہ عربی کے مقابلہ میں عجمی کا وہی حال ہے، جو حیوان کی آواز کا عجمی بولی کے سامنے ہے۔

عربی حروف کے مخارج کی اِجمالی تفصیل:

مزید توضیح کی غرض سے مخارجِ حروفِ عربیہ کی تفصیل مختصر الفاظ میں درجِ ذیل ہے:

۱- ہمزہ اور ہا کا مخرج اقصائے حلق ہے؛ یعنی حلق کا وہ حصہ زیریں جس کی نہایت سینے کی طرف ہے۔

۲- عین اور حا کا مخرج وسط حلق ہے۔

۳- غین اور خا کا مخرج حلق کا ابتدائی حصہ ہے۔

عربوں نے جس طرح حلق کے تین حصے مقرر کیے ہیں: ادنیٰ، اوسط اور اَقصا، اِسی طرح بقیہ پانچ آلات کے بھی حصص متعین ہیں، جیسا کہ بیانِ ذیل سے واضح ہوگا:

٤- قاف کا مخرج اقصائے زبان اور تالو کا وہ اعلیٰ حصہ جو اُس حصہ زبان کے مقابل ہے۔

۵- کاف کا مخرج زبان کا وہ حصہ جو اقصائے زبان یعنی مخرجِ قاف سے اُوپر کی جانب محض متصل اور بالکل ہی مقارن ہے۔ اِسی لیے قاف وکاف قریب المخرج کہے گئے ہیں۔

٦- جیم، شین اور یا کا مخرج وسط زبان اور تالو کا وہ حصہ جو وسط زبان کے مقابل ہے۔

۷- ضاد کا مخرج زبان کا کنارہ ڈاڑھ کے ساتھ ہے، جسے عربی میں اضراس کہتے ہیں۔

۸- لام کا مخرج کنارۂ زبان کا حصہ اسفل اور تالو کا وہ حصہ جو اُس کے مقابل ہے۔ اِس حرف کے ادا میں تالو کا وہ حصہ شامل ہے، جو ضاحک وناب کا مسوڑا ہے۔

۹- را کا مخرج نون کے مخرج کے قریب ہے؛ یعنی پشت زبان اور ثنایا علیا کے مسوڑوں سے ادا ہوتا ہے۔{۱} ۹،۱۰

۱۰- طائے مہملہ، دالِ مہملہ اور تائے فوقانیہ کا مخرج وسط طرف زبان اور ثنایا علیا کی جڑ کا درمیانی حصہ ہے۔

۱۱- نون کا مخرج زبان کے سرے سے جو حصہ زبان کے قریب ہے اور دونوں اگلے دانتوں کا مسوڑا ہے، جنھیں عربی میں ثنایا علیا کہتے ہیں۔

۱۲ - صاد، سین اور زائے معجمہ: یہ حروف صفیر ہیں۔ مخرج اِن کا طرفِ زبان اور ثنایا سفلی کی جڑ کے درمیان میں جو جگہ ہے، وہی مقام اِن تینوں کا مخرج ہے۔

۱۳ - ظا، ذال اور ثا: زبان کا کنارہ اور ثنایا علیا کا کنارہ ان کا مخرج ہے۔

١٤ - فا: اِس کا مخرج لب زیریں کا حصہ باطن اور ثنایا علیا کا کنارہ ہے۔

١٥ - با، میم اور واؤ کا مخرج دونوں لب ہیں، لیکن واؤ کے ادا میں دونوں ہونٹ کھلے رہتے ہیں، لپٹتے نہیں، میم اور با میں لپٹ جاتے ہیں۔ ہاں! میم کی ادا میں ناک کا بانسہ بھی شامل ہے۔

١٦ - نونِ ساکن اور میم ساکن کا حالت اِخفا اور اِدغام میں مخرج خیشوم ہے اور اس حالت میں ان دونوں کا نام غنہ ہے۔

١٧ - الف کا مخرج حلق اور منہ کا جوف ہے، معلق سن سے نکل جاتا ہے۔

فائدہ: حروفِ شفتین یعنی واؤ، میم اور با؛ اگرچہ اِن کا مخرج دونوں لبوں کو کہا گیا ہے، لیکن باعتبارِ واقعہ ہر ایک کا مخرج جداگانہ ہے۔ لبوں کا مل کر بند ہو جانا، لبوں کا کھلا رہنا اور آگے کی طرف بڑھ جانا، لبوں کا مل کر ایک آواز بمعاونت خیشوم پیدا کرنا؛ یہ تینوں باعتبارِ واقعہ تین مستقل و ممتاز اصوات ہیں۔ اِس لیے کہا جاسکتا ہے کہ مخارجِ حروفِ عربیہ اُنیس ہیں۔

سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر:

اب زبانِ سنسکرت کے اُس دعوے پر کہ حروفِ حلقی کا وجود یہاں بھی ہے، ایک تنقیدی نظر ڈالنا ہے: {|} ۱۱|۱۰

ک (क)، کھ (ख)، گ (ग)، گھ (घ)، الف ممدودہ (आ) و مقصورہ (अ) اور نونِ غنہ (ण)؛ یہ چھ حرف ہیں، جن کا مخرج سنسکرت نے حلق کو قرار دیا ہے۔ اِنصاف کی نظر سے دیکھیے کہ اِن میں کون سا حرف ہے، جو حلق سے ادا ہوتا ہے۔

مجودین وقرا نے ایک آسان قاعدہ عوام کے لیے یہ بتایا ہے کہ جس حرف کا مخرج معلوم کرنا ہو، تو اُس کے قبل ہمزۂ مفتوحہ لاکر اُس حرف کو ساکن کردو اور پھر اُسے ادا کرو، جو اُس کا صحیح و حقیقی مخرج ہوگا، وہ اِس طرح متعین و محسوس ہو جائے گا، مثلاً اَلْ اَبْ اَمْ اَحْ۔ اِسی قاعدہ پر خا اور غین کے ساتھ ہمزۂ مفتوحہ ملاؤ اور اَخْ اور اَغْ کہہ کر معلوم کرلو کہ اِن دونوں کا مخرج حلق ہے، لیکن کاف

کے ساتھ یا نونِ غنہ کے ساتھ جب ہمزۂ مفتوحہ کو ملاؤ گے، تو اَکْ اور اَنْ کی صدا صاف بتائے گی کہ پہلے کا مخرج اَقصائے زبان اور دوسرے کا خیشوم یعنی ناک کا بانسہ ہے۔ ان دونوں حرفوں کا کوئی تعلق حلق سے نہیں ہے۔ یہی حال بقیہ تین حرفوں کا ہے کہ ان میں سے کوئی حرف بھی حلق سے علاقہ نہیں رکھتا۔ اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عجم کی قوتِ ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے۔ ان کے نزدیک زبان کا حصہ زیریں حلق کا حکم رکھتا ہے یا نونِ غنہ جس کی مثال میں سنسکرت کا لفظ انگ بمعنی جسم پیش کیا جاتا ہے، اس کا مخرج حلق کو بتانا خیشوم و حلق میں عدمِ اِمتیاز کی دلیل ہے۔

صرف اِسی ایک مثال سے قیاس کر لینا چاہیے کہ سنسکرت میں بقیہ مخارجِ سبعہ کا بھی صحت و واقعیت کے ساتھ ایسا ہی علاقہ ہے، جیسا کہ اِن حروفِ خمسہ کا حلق کے ساتھ معلوم ہوا۔

مخارجِ حروف کے تعین میں یہ بحث پیش نہیں کی جاسکتی کہ عرب جس حرف کا مخرج کسی عضو کو قرار دیں، تو یہ کیا ضرور ہے کہ دوسرے اہل زبان بھی اُس حرف کا مخرج اُسی عضو کو قرار دیں؛ یہ تو اپنے اپنے طرزِ ادا پر موقوف ہے۔ ہوسکتا ہے کہ عرب جسے خیشوم اور اَقصائے زبان سے ادا ١٢|١١ کرتے ہوں، اہل سنسکرت اُسے حلق سے ادا کرتے ہوں، لیکن یہ شبہ {ا} اِس لیے پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جب بوقت ادا حرف کو ایک ہیئت عارض ہوئی اور اِس کے عروض نے اُسے متشخص کر دیا، تو اب ہر شخص کو اِختیار ہے کہ وہ اُسے ادا کر کے یہ فیصلہ کرے کہ یہ حرف کس مقام سے ادا ہوتا ہے۔ سنسکرت نے پانچ حرف حلقی بتائے ہیں اور ہر ایک کی مشخص صورت ظاہر کردی ہے۔ اب ایک ایک کو ادا کر کے دیکھ لو، تمھیں خود عیاناً مشہود ہو جائے گا کہ اِن میں سے ایک کا بھی مخرج حلق نہیں ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، لہٰذا اِس سے زیادہ لکھنا تحصیل حاصل اور تطویل لاطائل ہے۔

لیکن اس سے ایک عجیب راز کا انکشاف ہوتا ہے۔ عربی میں حرف غین اور خا کا مخرج حلق ہے، لیکن اگر عجمی ناخواندہ اِن حرفوں کو ادا کرے گا، تو بجائے غین کے گاف (ग) اور خا کی جگہ کھ (ख) کہے گا، مثلاً ایک اَن پڑھ کے منھ سے بجائے ’’غریب‘‘ ’’گریب‘‘ (गरीब) اور بجائے ’’خالی‘‘ ’’کھالی‘‘ खाली ادا ہوگا۔

یہ ایک ایسا واقعہ ہے، جسے ہر شخص عوام کی گفتگو میں ہر وقت مشاہدہ کرتا ہے۔ پس بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ سنسکرت کے حروف حلقی کسی وقت میں عربی ہی حروفِ حلقی تھے، جو گھستے پستے

اپنی ہیئت اصلیہ سے اِتنے دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار اُن کی ہیئت نے ایک خاص شکل اِختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً گ اور کھ اِس وقت بھی اِس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت وصدا ہے۔

اِس خیال کی تقویت اِس واقعہ سے اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ اِن دونوں کا شمار حرفِ حلقی میں زبانِ سنسکرت نے کیا ہے۔ اُستاد نے غین اور خا کو حلقی بتایا تھا۔ کچھ عرصہ تک صحت ادا کے ساتھ صحت مخرج کی تعلیم جاری رہی، لیکن رفتہ رفتہ عجمیت غالب آتی گئی اور صحت ادا میں فرق آ گیا، مگر مخرج اُنھیں وہی یاد رہا، جو اُستاد نے بتایا تھا۔ پس گ اور کھ کا حلقی کہنا اِس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ دونوں حرف کسی وقت میں {|} غین اور خا تھے، جو خاص عربوں سے لیے گئے تھے۔ ١٣ ١٢

جرجی زیدان بعض الفاظِ عربیہ کو سنسکرت سے منقول اِس بنا پر کہتا ہے کہ زبانِ سنسکرت اُس کی تحقیق میں عربی سے پہلے مکمل و منتظم ہو چکی تھی۔ خیر! اِس کی تحقیق تو اپنے موقع پر آئے گی کہ واقعہ کیا ہے، لیکن کاش! زیدان کو یہ معلوم ہوتا کہ جس زبان کے حروف عربی حرفوں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں، تو اُس زبان کے الفاظ الفاظِ عربیہ سے کہاں تک بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

بہر حال اِس بحث کو چھوڑیے۔ اس لیے کہ اِس کتاب کا موضوع عربی و عجمی زبان کا مقابلہ و موازنہ نہیں ہے، بلکہ فی الحال صرف خصوصیات اور محاسن زبانِ عربی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اس لیے بعد بیانِ مخارج ایک مختصر بحث صفاتِ حروف سے کی جاتی ہے۔

صفاتِ حروف:

عربوں نے اُس ہیئت کو جو بوقت ادا حرفوں کو عارض ہوتی ہے، جب باعتبارِ صفات لحاظ کیا، تو اُنھیں کیف میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز پایا۔ کسی حرف میں سبکی و نرمی تھی اور کسی میں صلابت و سختی۔ اِس لحاظ سے بھی عربوں نے حروفِ تہجی کو چند اقسام پر منقسم کیا ہے۔

مخارجِ حروف کو بمنزلہ کمیت کے سمجھیے اور صفاتِ حروف کو اُن کا کیف کہیے اور پھر یہ ملاحظہ کیجیے کہ ان دونوں کم و کیف کے اقسامِ متعددہ نے عربی حرفوں میں یہ خاص اِمتیاز پیدا کر دیا کہ ہر حرف کی ہیئت عارضہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔

یہ ایک نا قابل انکار واقعہ ہے کہ عربوں کی زبان میں جس قدر نمایاں اِختصاص اِمتیازِ حروف

کا پایا جاتا ہے، کسی اور زبان میں نہ یہ اِمتیاز ہے، نہ اُن کے تلفظ میں اِس طرح کا تیقن ہے کہ محض سُننے سے لفظ کا ہر حرف سامع کی سمجھ میں اِس طرح آ جائے کہ ایک حرف کا دوسرے حرف سے اِلتباس نہ ہونے پائے، مثلاً عربی زبان میں زا اور ذال، ظا اور ضاد یا سین، صاد اور ثا میں بخوبی
١٣،١٤ تمیز محض اُن کی اُس ہیئت عارضہ سے کر سکتے {|} ہیں، جو بوقت تلفظ اُنھیں عارض ہو جاتی ہے۔
ہر حرف اپنے وجود اور تشخص کو صاف صاف بتائے گا، لیکن اگر عجمی اِنہی حرفوں کو ادا کرے گا، تو اُس کی نوعیت ادا میں یہ قابلیت نہ ہوگی کہ ہر حرف اپنے وجود کو آپ بتاتا ہو۔ یہاں یہ ایسے خاموش ہوں گے کہ سامع زا کی جگہ ذال یا ظا یا ضاد جو چاہے، سمجھ لے۔

''مشک آن ست کہ خود بوید'' کی مثل عربی حرف پر صادق آتی ہے اور ''عطار بگوید'' کے محتاج اہل عجم کے گونگے حروف ہیں۔ اس خصوصیت کو ذہن نشیں رکھ کر باعتبارِ کیف حروف کے اقسامِ مشہورہ حسب ذیل ملاحظہ ہوں:

١- مجہورہ: جن کی آواز میں بلندی ہو۔
٢- مہموسہ: جن کی آواز ہلکی اور دھیمی ہو۔
٣- شدیدہ: جن کی آواز میں سختی ہو۔
٤- رخوہ: جن کی آواز میں نرمی ہو۔
٥- مُستعلِیَہ: جن کی ادا میں زبان بلند ہوتی ہے۔
٦- مُستفِلَہ: جن کی ادا میں زبان پست ہوتی ہے۔
٧- مُطبِقہ: جن کی ادا میں زبان تالو سے لگتی ہے۔
٨- مذلقہ: جن کی آواز میں تیزی ہو۔
٩- صفیر: جن کی آواز کنجشک کی آواز سے مشابہ ہو۔
١٠- قلقلہ: جن کی ادا کے وقت مخرج میں جنبش پائی جائے۔
١١- مُنفتِحہ: جس کی ادا میں زبان اور تالو کے درمیان کشادگی رہتی ہو۔
١٢- مُصمِتہ: ایسے حروف کہ بغیر حروفِ مذلقہ کے محض اُنہی سے کوئی کلمہ رباعی یا خماسی نہ بنے؛
١٤|١٥ یعنی محض یہ حروف رباعی یا خماسی بنانے سے خاموش ہیں۔ {|}
١٣- منحرفہ: جس کی ادا میں زبان پلٹتی ہو۔

١٤- مکررہ: جس میں قابلیت تکرار کے قبول کرنے کی ہو؛ یعنی اگر اُس کی ادا میں اِحتیاط نہ کریں، تو وہ مکرر ہو جائے۔

١٥- تفشّی: جس کی ادا میں آواز پھیلتی، بکھرتی ہو۔

١٦- مُستطیل: جس کی آواز میں درازی ہو۔

علاوہ ان کے اور بھی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً مدہ، لین، ہاوی، جوف وغیرہ وغیرہ۔ تفصیل کے لیے فن تجوید کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہاں محض چند اقسامِ مشہورہ پر اِکتفا کیا گیا ہے۔

اِجتماعِ اضداد کی کنہ:

ہاں! بعض صفات بعض کی ضد و مقابل ہیں۔ اُن کا اِجتماع حرفِ واحد میں نہ ہوگا، مثلاً مجہورہ ضد مہموسہ، شدیدہ ضد رخوہ، مستفلہ ضد مستعلیہ، مصمتہ ضد مذلقہ، مطبقہ ضد منفتحہ ہے اور بعض صفتیں ایسی ہیں، جو باہم ضد نہیں ہیں۔ ایسی صفات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔

بغرضِ سہولت ذیل میں ایک جدوَل پیش کی جاتی ہے، اُسے دیکھ کر بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہر حرف کے اَوصاف کیا ہیں:

الف	مجهوره	رخوه	مستفله	منفتحه	مصمتة	جوفی	
ب	۔	شدیده	۔	۔	مذلقه	قلقله	
ت	مهموسه	۔	۔	۔	مصمتة	•	
ث	۔	رخوه	۔	۔	۔	•	
ج	مجهوره	شدیده	۔	۔	۔	قلقله	
ح	مهموسه	رخوه	۔	۔	۔	•	
خ	۔	۔	مستعلیه	۔	۔	•	{|}
د	مجهوره	شدیده	مستفله	۔	۔	قلقله	
ذ	۔	رخوه	۔	۔	۔		
ر	۔	متوسطه	۔	۔	مذلقه	منحرفه	مکرره
ز	۔	رخوه	۔	۔	مصمتة	صفیره	

س	مہموسہ	〃	〃	〃	〃		
ش	〃	〃		〃	〃	حرفِ تفشی	
ص	〃	〃	مستعلیہ	مطبقہ	〃	صفیرہ	
ض	مجہورہ	〃	مستفلہ	〃	〃	مستطیلہ	
ط	〃	شدیدہ	مستعلیہ	〃	〃	قلقلہ	
ظ	〃	رخوہ	〃	〃	〃		
ع	〃	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	〃		
غ	〃	رخوہ	مستعلیہ	〃	〃		
ف	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	ذلقہ		
ق	مجہورہ	شدیدہ	مستعلیہ	〃	مصمتہ	قلقلہ	
ك	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	〃		
ل	مجہورہ	متوسطہ	〃	〃	مذلقہ	منحرفہ	
م	〃	〃	〃	〃	〃		
ن	〃	〃	〃	〃	〃	حرفِ غنہ	
و	〃	شدیدہ	〃	〃	مصمتہ	حرفِ مد	حرفِ لین
ہ	مہموسہ	رخوہ	〃	〃	〃	•	{ا}•
ء	مجہورہ	شدیدہ	〃	〃	〃		
ی	〃	رخوہ	〃	〃	〃	حرفِ مد	حرفِ لین

17|16

کم وکیف حروفِ عربیہ:

حروفِ عربیہ کے متعلق دیگر اُصول وضوابط جن کی تفصیل فنِ تجوید میں موجود ہے، اگر اُن سے قطعِ نظر کر کے صرف کم وکیف یعنی مخارج وصفات کے اقسام پر ایک عالمانہ نگاہ ڈالی جائے، تو سب سے پہلے عربی زبان کی یہ خوبی وخصوصیت سامنے آئے گی کہ یہاں نہ صرف الفاظ اور اُن کی باہمی ترکیب کے لیے قانون وضابطہ ہے، بلکہ حروفِ تہجی اپنی اِنفرادی حالت میں بھی قانون و

ضابطہ ہی کے اندر اپنا صحیح جلوہ دکھاتے ہیں۔ اِس وصف کے عیاں ہونے کے بعد شاید اِس بیان کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ایسے بااُصول حرفوں سے جس لفظ کی ترکیب ہوگی اور پھر اُن لفظوں کو باہم ترکیب دے کر جب کوئی جملہ بنایا جائے گا، تو اُس وقت زبان و بیان کی اُبہت و رونق کس شان کی ہوگی، یہ ایک کھلا راز ہے!

دوسری خصوصیت اِس زبان کی یہ معلوم ہوئی کہ نہ صرف جملہ و کلام کے حصص بلکہ لفظ اور کلمہ کے اجزا بھی باہم ایسے ممتاز ہیں کہ کلمہ کے ایک جز کا دوسرے جز سے اِلتباس نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ کلام اور جملہ کی ترکیب الفاظ سے ہوتی ہے۔ اگر ایک لفظ دوسرے لفظ سے ممتاز نہ ہو، تو نہ مبتدا معلوم ہو، نہ خبر، نہ فعل سمجھ میں آئے، نہ فاعل، نہ مفعول۔ گویا انسان کی بامعنی آواز ایک صوتِ لایعنی و مہمل کی مرادف ہو جائے۔ اس لیے کہ محض منھ سے مسلسل آواز نکالنے کا نام کلام نہیں ہے۔ اس کی قابلیت تو حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ گھنٹوں خاموش نہیں ہوتے، لیکن چوں کہ ایک ہی کم و کیف میں اُن کی آواز کے حصص ادا ہوتے رہتے ہیں، اس لیے وہ آواز کے مرتبہ سے ترقی پا کر الفاظِ بامعنی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتے۔ پس اگر انسان کے کلام میں بھی اِمتیازِ الفاظ باقی نہ رہے، تو یہ حیوانوں کی آواز ہو جائے گی۔

پس جس طرح کلام کے حصص یعنی الفاظ کا ممتاز ہونا کلامِ بامعنی کے لیے ضروری ہے، اُسی
طرح الفاظِ بامعنی کے لیے اُس کے اجزا یعنی حرفوں کی صوت کا ممتاز ہونا بھی ضروری ہے۔ {۱} ١٨|١٧

یہ مسئلہ ابھی بیان ہو چکا کہ تقسیم مخارج وصفات نے عربی حرفوں کو کانٹے میں تول تول کر ایسا علیحدہ اور باہم ممتاز کر دیا ہے کہ ایک کا اِلتباس دوسرے سے ہو نہیں سکتا، نیز یہ کہ اِس وصف میں کوئی عجمی زبان عربی کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جا سکتی۔ پس یہ کہنا کہ عربی کلمہ کے مقابلہ میں عجمی کلمہ کا وہی مرتبہ ہے، جو حیوان کی صوت کا عجمی کلمہ کے مقابلہ میں ہے، بالکل بیانِ واقعہ ہوگا۔ اہل عجم کلام کے حصص یعنی الفاظ کو تو باہم ممتاز کر سکے، لیکن ان حصص کے اجزا یعنی حروف میں وہ مرتبہ اِمتیاز کا نہ پیدا کر سکے، جو عربوں کے یہاں تھا اور یہی بنیاد اُس علو و رِفعت کی ہے، جس پر محاسن زبانِ عربی کی عمارت تعمیر ہوئی۔

حکایت صوتی:

اقسامِ صفات سے علاوہ اُن دو خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے،

ایک عجیب فائدۂ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اُس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اُس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اُس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آجاتا ہے۔

مثلاً لفظ اگر حرفِ شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تَفَشّی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اُس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی، مثلاً:

لفظ	**معنی**	**وجۂ مناسبت**
شباب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے
شِبْر	بالشت	ہتیلی اور اُنگلیاں کھچ جاتی ہیں
شِحْنة	کوتوال	شہر پر اُس کا احاطہ ظاہر ہے
شَجَر	درخت	برگ وشاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے
شِبح	دراز کرنا، کھینچنا	مثلاً چمڑے کو خوب کھینچ کر تان دیا، تو کہیں گے: شبح الجلد یا دُعا مانگنے والے نے خوب ہاتھ پھیلا کر دعا مانگی، تو کہیں گے: شبح الداعی۔
١٦|١٨ شَجْر	کارِ مختلف فیہ	پراگندگی ناگزیر ہے {۱}
شر	برائی	اِنتشار و پراگندگی محتاجِ بیان نہیں
شرف	بزرگی	وسعت واِحاطہ سے اِنکار نہیں ہوسکتا
شت	پراگندگی	روشن ہے
شتم	دشنام یعنی گالی	سامع یعنی جسے گالی دی جائے، اُس کا اِنتشار قدرتی ہے
شجاع	پردل ودلیر	بہادر کا اِحاطہ لابُد ہے
شرع	قانونِ الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے
شحم	چربی	پگھلنا اور پھیلنا روزمرہ کا تجربہ ہے
شرح	بیان کرنا	وسعت نمایاں ہے

دوسری مثال: راحرفِ مکررہ ہے۔ اب اگر کوئی کلمہ اِس حرف سے شروع ہوا ہے، تو اُس میں

تکرارِ فعل کی طرف ایک اشارہ ہوگا۔

لفظ	معنی
رَقش	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا
رقطة	سیاہ میں سفید کی آمیزش
رقص	ناچنا، پو یہ دوڑنا
رقز	پاکوبی کرنا
رقعة	پیوند
رقوف	سردی سے کانپنا
رکض	گھوڑے کو تیز چلانے میں ایڑ لگاتے جانا
رعرعة	پانی کا ہلنا یا بچے کا بڑھنا
رعاف	ناک سے خون کا جاری ہونا
رعلة	لرزہ

اِن تمام الفاظ میں وجہ مناسبت بیان سے مستغنی ہے

{۱۱} ۲۰|۱۹

حرفِ را کی ایک صفت تو یہ ہے کہ وہ حرفِ مکررہ ہے، لیکن علاوہ ازیں کچھ اور صفات بھی اُس میں ہیں، مثلاً رخوہ، مجہورہ، مستفلہ اور منحرفہ وغیرہ۔ اِس لیے ایسے کلمات جن میں رِعایت تکرار کے معنی کی نہ پائی جائے، وہاں دیگر اوصافِ مذکورۂ بالا میں سے کسی کی رعایت ضرور ہوگی، مثلاً:

لفظ	معنی	صفت
رَقَاق	زمین نرم	رخوہ
رِکز	آوازِ نرم	〃
رَقِیق	غلام یا شے سیال	〃
رُکعَة	مغاک یعنی گڑھا	مستقلہ
رُکوع	پیٹھ خم کرنا	〃
رَمَص	صلح کرا دینا	منحرفہ
رَمِیم	اُستخوانِ بوسیدہ	〃
رَمّة	شے کے خلل کو درست کرنا	〃

رمض	گرمی میں آفتاب کا سخت گرم ہونا	مجہورہ

حرف جیم میں چند اوصاف پائے جاتے ہیں: مجہورہ، شدیدہ، قلقلہ، مستعلیہ اور منفتحہ وغیرہ۔ اب جو کلمہ حرفِ جیم سے شروع کیا جائے گا، اُس کے معنی میں کوئی مفہوم بلندی یا جنبش یا قوت وشدت وغیرہ کا ضرور ہوگا، مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
جَفَا	ستم وظلم	
جاب	سخت ودرشت	شدیدہ یا مجہورہ
جاَر	بسیار وانبوہ	
جباب	قحط سخت	
جِلف	بہت ہی بے وقوف شخص	
جِلّ	بہت	
جلا	تعظیم کے وقت جس لفظ سے خطاب کریں	
۲۱،۲۰ جَلْمد	مردِ قوی	{ا}
جاش	اِضطرابِ دل	قلقلہ
جَافَ	زمین پر گرادیا	مستقلہ
جَبْجَب	زمین ہموار	منفتحہ

ایسا ہی حرفِ خا چند صفات سے متصف ہے: رخوہ، مستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ اور مہموسہ۔ اب جس کلمہ کا آغاز حرفِ خا سے ہوگا، اُس میں اوصافِ مذکورۂ بالا میں سے کسی صفت کی رعایت ضرور ہوگی، مثلاً ایک صفت اُس کی رِخوہ ہے۔ پس بعض کلمات میں حرفِ خا سے ابتدا اِسی مقصد سے کی گئی ہوگی کہ اُس کے معنی میں نرمی وسہولت کا کوئی پہلو ضرور ہوگا، مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
خِصب	فراخ سالی	رخوہ
خَضْب	سرسبز وشاداب	
خَضْم	تر اور نرم چیز کا کھانا جیسے ککڑی اور رنگترہ وغیرہ	

دوسری صفت اس کی مستعلیہ ہے۔ بعض کلمات میں اِس صفت کی رعایت ہوگی، جیسے:

خَطْر	پیمانۂ کلاں	مستعلیہ	
خَطِیر	مردِ بلند رُتبہ	{۱}	۲۲ ۲۱

تیسری صفت اِس کی منفتحہ ہے۔ بعض کلمات میں اِس صفت کا لحاظ ملحوظ ہوگا۔

خَرْق	زمین کشادہ	منفتحہ
خِرْق	جوان مرد اور ظریف	
خِرِّیق	بہت ہی سخی آدمی	

و علی ھذا القیاس۔

اب مَیں اِس بیان کو ختم کرتا ہوں۔ نقشہ میں ہر حرف کے صفات اِسی لیے دے دیے گئے ہیں کہ جس کلمہ کو چاہو، اُس کا حرف لے کر نقشہ میں اُس کے صفات دیکھ لو اور معنی کے ساتھ اُس کی تطبیق خود کر لو۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ علم تجوید میں کمال اور حاسۂ علمیہ بدرجہ غایت لطیف ہو۔ نقص استعداد و عدمِ قابلیت کی وجہ سے اگر لفظ اور معنی میں کوئی مناسبت نہ پیدا کر سکا، تو یہ اُس کا قصور ہوگا، نہ کہ اُس اصل و قاعدہ کا جس پر الفاظِ عربیہ کی تاسیس ہوئی۔

چو بشنوی سخن اہل دل، مگو کہ خطا ست
سخن شناس نۂ دلبرا خطا ایں جا ست

{۱۱} ۲۳،۲۲

* * *

دوسرا باب:

مخارِج وصفات و اِعرابِ حروف

ایک عام اور سہل قاعدہ:

اب ایک ایسا قاعدہ بیان کیا جاتا ہے، جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے اِس کی ضرورت نہیں کہ مخارج وصفاتِ حروف بھی معلوم کر لیے جائیں، بلکہ یہ ایک ایسا عام اور سہل قاعدہ ہے، جسے "مُنشعب" پڑھنے والا طالب علم بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے، بشرطے کہ اُستاذ نے اُس قاعدہ کی طرف توجہ دلائی ہو۔

عربوں نے تین حرفوں کو وزنِ کلمات کے لیے مقرر کیا ہے: فا، عین اور لام۔ اِن میں سے پہلا اور پچھلا کم زور مانا گیا ہے۔ حذف وغیرہ کی آفت اکثر فا یا لام پر ہی آتی ہے۔ عین وسط میں ہے۔ اِس لیے بہ نسبت اُن دونوں کے اِسے قوی تسلیم کیا گیا ہے، نیز اِس کے حذف کے مواقع بھی کم ہیں۔ اب اگر کسی کلمہ میں حرف عین مکرر آیا، تو قوی کی تکرار اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اِس کے مفہوم میں زور یا تکرار یا مبالغہ پایا جائے گا، مثلاً عین کلمہ اِس طرح مکرر آیا کہ دونوں کے مابین کوئی اور حرف حد فاصل نہیں، تو لامحالہ اِن دونوں میں اِدغام کیا جائے گا اور اِس صورت میں عین کلمہ مشدد ہو کر زور یا تکرار پر دلالت کرے گا، مثلاً تَحَلَّمَ (بتکلُّف حلیم بنا)، تَشَجَّعَ (خواہ مخواہ بہادر ہوا)، کَسَّرَ (پاش پاش کردیا)، قَطَّعَ (ریزہ ریزہ کردیا)، صَرَّفَ (طرح طرح پھیرا)۔ تکلف اور تکرار پر عین کی تکرار اور تشدید بہت اچھی رہبری کر رہی ہے، لیکن اگر عین کی تکرار اِس طرح ہوئی ہے کہ کوئی حرف دونوں میں فاصل ہے، عام ازیں کہ حرفِ زائد لام کلمہ ہو یا کوئی اور حرف۔ اُس صورت میں تکرارِ عین سے مبالغہ سمجھا جائے گا، مثلاً خشن (سخت ہونا)، عَشب (سبز گھاس) {|} اور غدن (بڑھنا یا لٹکنا)۔ اب اگر کسی کے مزاج میں سختی بہت ہی زیادہ ہو جائے یا ۲۴|۲۳ کسی جگہ گھاس بہت ہی بڑھ جائے یا کسی کے بال بہت ہی دراز ہو جائیں، تو پہلے اور دوسرے میں حرفِ شین اور تیسرے لفظ میں حرفِ دال جو عین کلمہ ہے، اُس کی تکرار سے مبالغہ کا فائدہ حاصل کریں گے، مثلاً اِخْشَوْشَنَ الرَّجُلُ (وہ شخص بہت ہی کھرا یعنی سخت مزاج ہو گیا)،

اِعْشَوْشَبَ الْمَکَانُ (اُس جگہ گھاس بہت ہی بڑھ گئی)، اِغْدَوْدَنَ الشَّعْرُ (بال بہت ہی لٹک آئے) یا غَشَمْشَم (بہت ہی دلیر)، عَصَبْصَب (بہت ہی گرم)، دَمَکْمَك (بہت ہی سخت)، عَرکرك (بہت ہی قوی اونٹ)۔

اِسی ضابطہ و قاعدہ سے یہ سمجھنا چاہیے کہ جب کسی کلمہ ثلاثی کو رُباعی کے وزن پر لاتے ہیں، تو اِلحاقِ لفظی کے ساتھ کوئی معنوی پہلو بھی اُس میں ضرور ملحوظ ہوتا ہے۔ صرفیوں نے ابواب کے خواص جو مقرر کیے ہیں، اُن کے تقرر و تعین میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ حرف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ ''رضی'' اور ''مغنی اللبیب'' وغیرہ مطالعہ کرنے والے اِسے اچھی طرح جانتے ہیں۔ ابن جنی نے بھی ''خصائص'' میں اِس مسئلہ کو صراحت سے بیان کیا ہے کہ جس مصدرِ رُباعی میں حرفوں کی تکرار ہوگی، وہاں تکریرِ معنی بھی ضرور پائی جائے گی، مثلاً زَعْزَعَة (ہوا کا کسی چیز کو ہلانا)، جَرْجَرَة (اُونٹ کے گلے کی آواز)، قَلْقَلَة (آوازیں لگانا یا ہلانا)، قَرْقَرَة (کبوتر یا اُونٹ یا آنتوں کی آواز، قہقہہ)، صَلْصَلَة (گھنٹہ وغیرہ کی پیہم آواز یا جھنکار) و علی ھٰذا القیاس۔

اِعراب و حرکات کا فلسفہ:

لیکن اِسی ذیل میں ابن جنی نے ایک ایسے رمز کی طرف اِشارہ کیا ہے، جس سے اِس کا سراغ ملتا ہے کہ الفاظ کے اِعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اِتفاقی یا باہمی مفاہمہ و قرارداد سے مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے، مثلاً ماضی کا حرفِ آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرفِ آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس اِنضمام کی مناسبت سے اِس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چوں کہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اِس لیے فتحہ مقرر ہوا، تا کہ حصول و {|} اِنصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے ۲۵|۲۴ معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اَسرار منکشف ہو جائیں گے۔ فاعل کی بلندی اُس کے مرفوع ہونے کی مقتضی ہے اور مفعول کی اثر پزیری اُس کے نصب کی خواہاں ہے۔ رفع اور نصب کے معنی کا لحاظ فرمایئے، پھر

حقیقت فاعل و مفعول پر غور کیجیے اور اس کا اِعتراف کیجیے کہ اِعراب و حرکات میں حکیمانہ اصول موجود ہے۔

مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اس کے اِعراب کو جر کہتے ہیں۔ جر کے معنی کھینچنا ہے۔ مضاف کو یہ اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس لیے جر کی حرکت اس کے لیے قرار پائی۔ لیکن

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
ورنہ در محفل رنداں خبرے نیست کہ نیست

اب ابن جنی کے اُس لطیف اشارہ کو ملاحظہ کیجیے۔ اُس نے اپنی مہتم بالشان کتاب ''خصائص'' میں یہ بیان کیا ہے کہ من جملہ اَوزانِ مصادر ایک وزن مصدر کا فَعَلَان ہے اور فَعَلَی کے وزن پر مصدر بھی آیا ہے اور صفت کا صیغہ بھی آتا ہے۔ دونوں وزنوں میں ایک امر مشترک یہ ہے کہ حرفِ متحرک کا سلسلہ ان میں پیہم چلا آیا ہے؛ یعنی فا، عین اور لام تینوں متحرک ہیں۔ نہ کہیں کوئی حرف ساکن ہوا، نہ حرفوں کا اعراب مختلف ہوا۔ تینوں حرفوں کا اعراب فتحہ ہے۔ حرکاتِ ثلاثہ یعنی فتحہ، ضمہ اور کسرہ میں سب سے زیادہ سبک فتحہ سمجھا گیا ہے۔

پہلے وزن میں لام کلمہ کے بعد الف اور نون زائدہ آیا ہے اور دوسرے میں صرف الف مقصورہ ہے۔ اب اِن اوزان پر اگر کوئی مصدر یا صفت کا صیغہ آئے گا، تو اِس سے پیشتر کہ اُن الفاظ کے معنی کا علم ہو، ذکی الطبع محض اُن کے ظاہری شکل سے جو توالی اِعراب سے نمایاں ہے، سمجھ لے گا کہ پہلے میں تواتر و توالی کا کوئی مفہوم ہے اور دوسرے میں فتحہ کا تواتر اور الف مقصورہ کا قصر اس کی تیزی اور سبکی سے خبر دیتا ہے، جیسے غَلَیَان، فَوَرَان (اُبلنا، جوش مارنا)، غَشَیَان (دل کا سخت دھڑکنا)، جَمَزَی، وَقَلَی، بَشَکَی (تیز رفتار)۔ {۱} ٢٦،٢٥

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ اگر حرکات کی مناسبت معنی کے ساتھ نہیں، تو پھر ان دو اوزان کی کیا خصوصیت ہے؟ کیا امر اتفاقی کو ابن جنی نے فضائل و محاسن کے موقع پر پیش کر دیا ہے؟ کبھی نہیں! ہرگز نہیں! بلکہ واقعہ یوں ہے کہ جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اُسی طرح کلمات کے ترکات بھی اپنی کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس لیے فعل ماضی و مضارع، فاعل و مفعول اور مضاف الیہ کے حرکات کا اپنی معنی کے ساتھ تناسب بیان کر دیا گیا، تا کہ ابن جنی کے اُس بتائی ہوئی اصل کی جس کی طرف فَعَلَان اور فَعَلَی اِشارہ کر رہے ہیں، تائید مزید ہو جائے۔

اِس سے زیادہ تفصیل اہل علم کی قوتِ فکریہ کے حوالہ فَتَفَکَّرْ وَ تَشَکَّرْ۔

مخارج وصفاتِ حروف کا دوسرا معنوی فائدہ:

مخارج وصفاتِ حروف سے اب ایک دوسرا فائدۂ معنوی ملاحظہ ہو۔ الفاظ کا فصیح وغیر فصیح ہونا ہر زبان میں محاوراتِ اہل زبان کے مطالعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ محض لفظ کے سننے سے اُس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ گفت وشنود اور تقریر وتحریر میں یہ لفظ مقبول ہے یا نامقبول، لیکن عربی الفاظ یہاں بھی اپنی ایسی خصوصیت رکھتے ہیں کہ اگر اُن کا لحاظ سامع ملحوظ رکھے، تو محض سن کر یہ جان سکتا ہے کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح، مثلاً کسی سہ حرفی لفظ کو لے لو اور اُس کے حرفوں کے مخارج کی طرف غور کرو۔ اگر ترتیب اُن کی یہ ہے کہ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ کی طرف آئے ہیں، تو سہولت ادا اُس لفظ کے فصیح ہونے کی دلیل ہے، مثلاً ایک لفظ عَذْب جس کے معنی خوش گوار یا صاف وشیریں پانی کے ہیں۔ اس کلمہ کا پہلا حرف عین ہے، اُس کا مخرج حلق یعنی اعلیٰ ہے۔ دوسرا حرف ذالِ معجمہ ہے، اُس کا مخرج زبان کا کنارہ یعنی اوسط ہے۔ تیسرا با ہے، اُس کا مخرج ہونٹ یعنی ادنیٰ ہے۔ اب اگر سامع کو نہ تو لفظ کے معنی معلوم ہیں، نہ اُسے اِس کی خبر ہے کہ یہ لفظ عذب عربی کے محاورہ میں فصیح ہے یا ثقیل، لیکن اُسے حرفوں کا مخرج ومقام معلوم ومحفوظ ہے، تو وہ محض ترتیب مخارج سے اِس لفظ کے فصیح ہونے کا علم حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بے مثل کتاب "المُزھِر" میں عربی الفاظ کی
اِس {۱} خصوصیت کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخارجِ ۲۷|۲۶
حروف کے اُتار چڑھاؤ میں طَفرہ نہیں ہوتا، تو یہ لفظ زبان پر سبک اور اپنے رتبہ میں فصیح ہوگا، لیکن اگر اُس میں طفرہ پایا جاتا ہے، تو اوّل الذکر کے مقابلہ میں یہ عرب کی زبان پر ثقیل اور مرتبہ فصاحت میں کم ہوگا۔

لغوی معنی طفرہ کے کودنا ہیں، لیکن بیانِ مخارج میں اِس سے مراد ہے کہ قریب وموانس مخرج کو چھوڑ کر بعید وغیر موانس مخرج پر پہنچ جانا، مثلاً ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آئے، تو اوسط ان دونوں صورتوں میں چھوٹ گیا اور اسی کا نام طفرہ ہے۔

مزید سہولت تعلیم کے غرض سے کلمہ ثلاثی کی ترکیب دوزادہ گانہ کو اس جگہ "المزھر" سے نقل

کیا جاتا ہے، تاکہ ادنیٰ اِستعداد رکھنے والا طالب علم بھی لفظ عربی کے مرتبہ فصاحت کے سمجھنے میں ایک حد تک کام یاب ہوسکے:

۱- اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ، مثلاً ع د ب
۲- اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اوسط، مثلاً ع ر د
۳- اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اعلیٰ، مثلاً ع م ہ
٤- اعلیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ، مثلاً ع ل ہ
۵- ادنیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ، مثلاً ب د ع
٦- ادنیٰ سے اعلیٰ پھر اوسط، مثلاً ب ع د
۷- ادنیٰ سے اعلیٰ پھر ادنیٰ، مثلاً ف ع م
۸- ادنیٰ سے اوسط پھر ادنیٰ، مثلاً ف د م
۹- اوسط سے اعلیٰ پھر ادنیٰ، مثلاً د ع م
۱۰- اوسط سے ادنیٰ پھر اعلیٰ، مثلاً د م ع
۱۱- اوسط سے اعلیٰ پھر اوسط، مثلاً ن ع ل
۱۲- اوسط سے ادنیٰ پھر اوسط، مثلاً ن م ل

مخارج وصفاتِ حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر:

ہاں! مخارجِ حروف کی صحیح واقفیت لفظ فصیح کے معلوم کرنے میں اُسی وقت بصیرت پیدا کرسکتی ہے، جب کہ اوصافِ حروف بھی صحت کے ساتھ محفوظ ہوں، مثلاً ایک اَعرابی کا مقولہ ہے:
تَرَکْتُ نَاقَتِی تَرْعَی الْھُعْخُعْ۔

لفظ ھخع تین حرفوں سے مرکب ہے اور یہ تینوں حرف حلقی ہیں۔ کسی کلمہ کا ایک ہی مخرج
کے حرفوں سے مرکب ہونا اُس کے عدمِ فصاحت وثقالت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں تینوں حرف
مُصمتہ ہیں اور لفظ کا بغیر حرفِ مذلقہ محض مُصمتہ سے {ا} ترکیب پانا دلیل اُس کے نامانوس ہونے ۲۸|۲۷
کی ہے، چناں چہ رُباعی اور خماسی اگر صرف مصمتہ حروف سے مرکب ہوں، تو اُنھیں اہل عرب
اپنی زبان کا لفظ ہی نہ قرار دیں گے۔ ہاں! ثلاثی میں اِتنی وسعت تو ہے کہ وہ لفظ عربی کا شمار کرلیا
جائے گا، لیکن ثقیل اور غیر فصیح سمجھا جائے گا۔

ایسا ہی امرء القیس کے اِس مصرع غَدَائِرُہٗ مُسْتَشْزِرَاتٌ اِلَی الْعُلٰی میں لفظ مُسْتَشْزِرٌ غیر فصیح ہے۔ اِس لیے کہ حرفِ شین جس کی صفت مَہموسہ اور رَخوہ ہے، یہ تا جو مہموسہ اور شدیدہ اور زا جو کہ مجہورہ ہے، اُس کے بیچ میں واقع ہوا ہے۔ ان تینوں حرفوں کے اختلافِ صفات نے لفظ کو غیر فصیح بنادیا۔ اس لفظ کا تلفظ کرکے دیکھ لو، زُبان اِسے بے ضَغطہ ادا نہیں کرسکتی۔

علمائے ادب نے فصاحت الفاظ جاننے کے لیے جو اُصول وضع کیے ہیں، اُن میں غور

کرنے سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ لفظ کے فصیح بنانے میں مخارج و صفاتِ حروف کا کہاں تک دخل ہے۔ اگر لفظ میں تنافر پایا جاتا ہے یا اُس کے تلفظ میں زبان کو تنگی و دشواری ہوتی ہے، تو یہ اِس کی دلیل ہے کہ مخارج و صفاتِ حروف میں تناسب باہمی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یہی دلیل اُن کے غیر فصیح و ثقیل ہونے کی ہے، مثلاً کوئی لفظ ایسا ہے کہ ترکیب ایسے حرفوں سے ہوئی ہے کہ اُن سب کا مخرج ایک ہی آلہ صوت ہے یا مخرج بہت ہی قریب قریب واقع ہوا ہے یا اُس کے سارے حروف مُصمتہ ہیں یا متضاد صفات کے حروف جمع ہو گئے ہیں، تو اِن سب صورتوں میں اُس لفظ کو سن کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لغت غریب ہے، یہ لفظ وحشی ہے، یہ متروک الاستعمال کلمہ ہے۔ اِس قدر سمجھنے کے لیے صفات و مخارجِ حروف پر ملکہ تامہ ہونا ہی کافی ہے۔

عیسیٰ بن عمر نحوی کا ایک جملہ مثالِ الفاظِ غریبہ میں بہت ہی مشہور ہے۔ ایک دن یہ گھوڑے سے گرا اور بے ہوش ہو گیا اور اُس کے گرد آدمیوں کا ہجوم ہو گیا۔ جب وہ ہوش میں آیا، تو مجمع کے طرف برہمی سے دیکھ کر مخاطب ہوا: مَا لَكُمْ تَكَاكَاتُمْ عَلَيَّ كَتَكَاكُوِكُمْ عَلٰى ذِي جِنَّةٍ اِفْرَنْقِعُوْا۔

۲۹/۲۸ اِس جملہ کو پڑھ کر الفاظ کی غرابت ایک معمولی اِستعداد رکھنے والا طالب علم {ا} بھی معلوم کر لے گا؛ خواہ اُسے اِن الفاظ کے معنی نہ معلوم ہوں، لیکن اگر اِسی خیال کا اِظہار اِن الفاظ میں ہوتا: مَا لَكُمْ اِجْتَمَعْتُمْ عَلَيَّ كَاجْتِمَاعِكُمْ عَلٰى ذِيْ جِنَّةٍ تَنَحَّوْا، تو سامع کو نہ سمجھنے میں دقت ہوتی، نہ تلفظ میں متکلم کو ضغطہ پیش آتا، نہ اِن کلمات کا شمار الفاظِ غریبہ میں ہوتا۔

اِنصاف شرط ہے۔ عربی زبان نے اپنے حروفِ تہجی کے مخارج و صفات سے کیا کیا کام لیے ہیں۔ سب سے پہلے حرفوں کا ادا ہے۔ اس کے لیے ایسے مستحکم قواعد بنائے کہ قانون و ضابطہ کی وِساطت سے ہر حرف کی آواز کی گویا تصویر کھینچ دی، پھر اُن سے ایک فائدہ معنی کا اور دوسرا فائدہ فصیح و غیر فصیح معلوم کرنے کا حاصل کیا۔

عربی زبان اور اِحاطہ آلہ صوت:

اب اگر یہ خیال پایۂ تحقیق پر پہنچ کر یقین کا مرتبہ حاصل کر لے کہ لغت و الفاظ کی وضع اِصطلاحی ہے اور خود انسان ہی نے اُسے ترتیب دیا ہے، تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وضع کا جو قانون لغت عربی کے واضع نے قرار دیا ہے، اُس سے بہتر یا اُس کے برابر تو کجا، اُس سے کم تر اور

ناقص مرتبہ پر بھی کسی زبان میں قانون وضابطہ تیار نہ ہو سکا۔

یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ ہر عضو کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خدمت مفوضہ کو اِس طرح انجام دیتا
ہو کہ اُس کا ادنیٰ حصہ بھی شریک عمل ہونے سے محروم و بے کار نہ رہنے پائے۔ اِسی کے ساتھ خود وہ
کام بھی اِس طرح انجام پائے کہ نازک سے نازک تر پہلو بھی اُس کا فوت نہ ہونے پائے، مثلاً
انسان کو آنکھ عطا ہوئی ہے اور اس کے متعلق دیکھنے کی خدمت سپرد ہے۔ اب کسی شخص کی آنکھ جس
قدر دُور بین، خُرد بین، باریک بین یا دیر بین ہوگی، اُسی قدر اُس کے بصارت کی قوت اور اس کے
بینائی کا کمال سمجھا جائے گا اور اس کے ضد کو زوال اور نقص خیال کیا جائے گا۔ ایسا ہی ایک آنکھ
والے سے دو آنکھوں والا افضل و برتر قرار دیا جائے گا، عام ازیں کہ ایک آنکھ اس کی تلف ہو گئی ہو
۳۰|۲۹ یا ایک ہی آنکھ سے دیکھنے کا وہ {|} عادی ہو۔ بہر حال معذوری و بے کاری دونوں صورتیں نقص و
زبونی ہی کی ہیں۔

اِسی اصل و قاعدہ پر آلہ صوت کے متعلق یہ فیصلہ کیجیے کہ انسان کا وہ کون سا گروہ ہے، جس کے نطق و گویائی نے آلاتِ صوت کے ہر حصے سے اِس طرح کام لیا کہ ایک ذرّہ بھی کسی آلہ صوت کا بے کار و مہمل نہ رہ سکا، پھر ایک نظر اس پر ڈالیے کہ آدمی کی صوت وصدا کی جو شرافت کہ حیوانِ لایعقل کی آواز پر ہے، وہ یہ ہے کہ انسان کے منہ سے جو لفظ نکلتا ہے، وہ معنی و مفہوم پر دلالت کرتا ہے، عام اس سے کہ یہ دلالت طبعی ہو یا وضعی، مطابقی ہو یا تضمّنی یا اِلتزامی۔ اس کے بعد اِمعانِ نظر سے دیکھیے کہ گویائی کی یہ شرافت کس قوم کی زبان کو نصیب ہوئی۔

الفاظ کی اپنے معانی پر اِس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اِعراضِ اوّلی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیب حروف نے اُس کے مرتبہ فصاحت کی خبر دے دی ہو۔ یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔

کیا ماہرین علم الالسنہ زبان عربی کا مقابل یا مماثل کسی اور زبان کو قرار دے کر اس فیصلہ میں امین کہے جائیں گے؟ کیا وہ اپنے دعوے پر دلیل لا کر یہ ثابت کر سکیں گے کہ ماسوا عربی کے کوئی اور زبان بھی ہے، جس نے آلہ صوت کا اس اِغراق کے ساتھ اِحاطہ کیا ہو یا اُس کے حروفِ ترکیبی سے معنی اور فصاحت کا کشود ہوتا ہو؟ اگر یہ ناممکن امر کچھ بھی ثبوت کی قابلیت رکھتا، تو آج یورپ کے صنادید اِس طفلانہ خیال کا اِعلان نہ کرتے کہ زبان باہمی مفاہمہ سے بنتی ہے۔

؎ چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

سچ ہے مادیات میں ترقی کرنا، علم کیمیا اور علم دخان کو فروغ دینا، صوت وضیا کے تفاصیل کا جاننا اور ہے اور لطائف علمیہ کے حقائق سے بہرہ اندوز ہونا کچھ اور ہے۔

؎ بوریہ باف گرچہ بافندست
نہ برندش بکار گاہِ حریر !!! ۳۱،۳۰

ہیئت صوتی اور معنی ومفہوم کا باہمی تناسب:

اُس وقت تک کہ عربی زبان عربوں میں ہی محدود تھی، اُس عہد کے عرب العرباء اپنی زبان کے اس کمال وفضل کو بہت اچھی طرح جانتے تھے، لیکن جب برکاتِ اسلام نے اس بحرِ فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اُس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو درسِ عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم وخوبی کو بھی سمجھایا جائے۔ چناں چہ سیبویہ وخلیل نے اِس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح وتشریح نے نگارستان بنا دیا۔ لفظ کی ہیئت صوتی اپنے معنی ومفہوم کے ساتھ کیا مناسبت رکھتی ہے، اِس کی طرف خلیل وسیبویہ نے یوں اِشارہ کیا کہ ٹڈی جسے عربی میں جُندُب کہتے ہیں، اُس کی آواز میں درازی پائی جاتی ہے اور باز کی آواز میں اِنفصال واِنقطاع محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے ٹڈی کی آواز کے لیے لفظ صَرّ اور باز کی آواز کے لیے صَرْصَر اہل عرب نے وضع کیا۔ سیبویہ وخلیل نے بس یہی دو لفظ کہہ کر اس نادِر نکتہ کی طرف رہنمائی کی کہ حرفِ صاد کی صفت یہ ہے کہ وہ صفیرہ ہے۔ چھوٹے پرند کی آواز کے لیے لفظ کا حرفِ صفیرہ سے شروع ہونا عجیب معنی خیز اِبتدا ہے۔ دوسرا حرف را ہے، جو ایک جگہ مشدد آ کر دراز ہو گیا اور دوسرے کلمہ میں ساکن ہو کر درازی کو اُسی طرح منقطع کر دیا، جیسا کہ باز کی آواز میں تقطیع پائی جاتی ہے، پھر یہ کہ را حرفِ تکرار ہے، آواز کے لیے اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔

علمائے ادب نے جب اِس نکتہ پر غور کیا، تو اِسے زیادہ واضح کرنے کی غرض سے تین چار مثالوں کا اور بھی اضافہ کیا، مثلاً سوکھی یا سخت چیز اگر دانت سے چبائی جائے، تو اُسے قَضْم کہیں گے، لیکن اگر وہ شے نرم یا تازہ ہے، تو اُس وقت خَضْم کا لفظ بولا جائے گا۔ حرفِ خا میں نرمی ہے اور اُس کا شمار حروفِ رخوہ میں ہے، جس کے معنی نرمی کے ہیں۔ حرفِ قاف میں صلابت ہے اور

اِس کا شمار حروفِ شدیدہ میں ہے، جس کے معنی سخت کے ہیں۔ ایسا ہی اگر کسی شے کو عرض سے کاٹیں، تو قطّ کہیں گے اور طول سے جب کاٹیں گے، تو قدّ کہا جائے گا۔ حرفِ طا میں سرعت ۳۲|۳۱ ہے اور دال کی صوت میں طوالت ہے۔ پہلی مثال میں حرفِ قاف کی شدت سخت و یابس {ا} سے اور حرفِ خا کی نرمی شے نرم و تازہ سے ایک مناسبت رکھتی ہے، اُسی طرح حرفِ طا کی سرعت اور حرفِ دال کی طوالت مثالِ ثانی میں طول و عرض کے ساتھ اپنا ایک تناسب خاص ظاہر کرتی ہے۔

متاخرین نے اِسی ذیل میں دو اور مثالیں پیش کر کے متوسط اِستعداد و فہم والے کے لیے مزید توضیح کر دی؛ یعنی لفظ شدّ اور جرّ۔ پہلے کے معنی باندھنا اور اُستوار کرنا اور دُوسرے کے معنی کھینچنا ہیں۔ شین جس سے پہلے کلمہ کی ابتدا ہے، وہ حرفِ تفشّی ہے اور دال حرفِ شدیدہ ہے، جو مکرر آیا ہے اور باہم مدغم ہو کر شکل مشدد اِختیار کیے ہوئے ہے۔ اِبتدائے کلمہ میں حرفِ شین کا آنا پھیلاؤ، ڈھیل یا انتشارِ شے کو ظاہر کرتا ہے، پھر دال جو حرفِ شدیدہ ہے، اُس کی تکرار اور ادغام حقیقت استحکام اور بندش کا آئینہ ہے۔

لفظ جرّ میں حرفِ را جسے حرفِ تکرار کہا گیا ہے، اُس کا مکرر آ کر مدغم ہو جانا کھینچنے کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ جیم حرفِ شدیدہ ہے، جس سے کلمہ کی ابتدا ہے۔ کھینچنے کے لیے شدت و توانائی ضرور ہے اور جو چیز کھینچی جائے گی، اُس کے فعل مرور یعنی گزر کی تکرار جو بعد مسافت پر ہو گی، اُسے حرفِ تکرار نے ظاہر کر دیا۔

اِنہیں مثالوں کی بنا پر اساتذۂ فن ادب اُسی وقت سے لغاتِ عرب میں معنی کے ساتھ تعلق و تناسب کے تفحص و تجسس کا ذوق طلبہ میں پیدا کرنا شروع کر دیتے تھے، جب کہ طالب علم ''پنج گنج'' میں مخارجِ حروف کا بیان پڑھتا تھا۔ درسِ نظامی میں ''میزان'' و ''منشعب'' کے بعد صرف کی پہلی کتاب ''پنج گنج'' ہے۔

طالب علم کو سب سے پہلے افعال کے اقسام اور اُن کی گردان اس طرح یاد کرائی جاتی ہے کہ معروف و مجہول، اِثبات و نفی، مؤکد و غیر مؤکد الفاظ کے قواعد صاف اور سادہ الفاظ میں ضبط کرا کر صیغوں کے اِعراب و معانی حفظ کرائے جاتے ہیں۔ اس حصہ تعلیم کا نام ''میزان'' ہے۔ اِس کے بعد ابوابِ ثلاثی و رباعی مجرد و مزید فیہ کے ضبط کرانے کی نوبت آتی ہے۔ اس جزو کا نام ''منشعب'' ہے۔ اب اُسے ایسے قواعد بتائے جاتے ہیں، جن سے صیغہ کے تعلیلی تغیر پر فی الجملہ

بصیرت حاصل ہو۔ {۱} اِس حصہ کی تعبیر ''پنج گنج'' کے ساتھ اِس لیے کی گئی کہ عام طور پر مدارس ۳۳|۳۲ میں یہی کتاب داخل نصاب ہے۔

تعلیل کی بحث تیسرا قدم علم صرف کی تعلیم کا ہے۔ جس کتاب میں اِس کی بحث ہوگی، اُس کتاب میں مخارجِ حروف ازبر کرانے پر اُستاذ محض اِکتفا نہ کرے گا، بلکہ اس نکتہ علمیہ کو جو ترتیب حروف میں مضمر ہے، طالب علم کو اس سے بھی آشنا بنائے گا، تا کہ وہ ضبط معانی کے ساتھ اُس تناسب کو بھی سمجھتا جائے، جو لفظ موضوع کو اپنے معنی کے ساتھ ہے، لیکن اگر تعلیم تجارتی اصول پر ہو رہی ہے (جیسا کہ ایک عرصہ سے معمول و مروج ہے)، تو پھر بعد فراغ بھی علومِ عربیہ کے معارف وحقائق سے اجنبیت و بے گانگی ہی رہتی ہے، جس کا ایک واضح ثبوت اُن مضامین سے ملتا ہے، جن میں محاسن وفضائل زبانِ عربی کا اِظہار اُنہیں چند مثالوں سے کیا جاتا ہے، جن کا ذکر ابھی ابھی گزرا؛ یعنی صَرّ، صَرْصَر، خَضْم، قَضْم، قَدّ، قطّ، شَدّ اور جَرّ۔ اُنھیں اصلاً اِس کی خبر نہیں کہ لفظ کا پہلا حرف معنی کی کس صفت سے مشعر ہے اور لفظ کا حرفِ آخر معنی کی کس صفت کا اِظہار کر رہا ہے۔

اِس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بعض اشارات کی تصریح کر دی جائے، تا کہ محنت سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کو اصل حقیقت کا سراغ مل جائے اور اُن میں عالمانہ تلاش کا ایک ایسا ذوقِ صادق پیدا ہو جائے، جس سے بعض ایسے علمی خزائن کے ابواب بھی اُن پر کھل جائیں، جن کا نوکِ قلم سے کھولنا اور ان گراں بہا مخزونات کا صفحاتِ قرطاس پر بکھیر دینا جوہر شناس نگاہ میں تباہی و بربادی کا مرادف ہے۔

{۱} ◆ ۳۴|۳۳

تیسرا باب:

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر:

اِس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظِ عربیہ کی اِس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب وقرین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمہ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حروف کی اِنفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاجِ ترکیبی پیدا ہوا ہے، اُسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔

عربی الفاظ کے اِس کیمیاوی تغیر کو علم الکیمیاء سے آشنا دماغ بہت خوبی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اِس لیے کہ اُسے اپنے معمل میں ہر روز اِس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ کن صفات کی دو چیزیں باہم مل کر ایک تیسری چیز پیدا کریں گی، لیکن پھر بھی اِس تغیر کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے اگر ایک مشاہدہ پیش نظر رکھا جائے، تو مسئلہ بہت ہی واضح ہو جاتا ہے، مثلاً زرد اور نیلے رنگ کو اگر پانی میں حل کیا جائے، تو اِن دونوں کی آمیزش سے ایک تیسرا رنگ سبز پیدا ہو جائے گا۔ اب اِمتزاج کے بعد نیلے اور پیلے کی تلاش عبث ہوگی۔ ترکیب نے اِن دونوں کے اِنفرادی رنگ کو فنا کر کے ایک تیسرے رنگ کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہی حال کلماتِ عربیہ کی دلالت حروف کا ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ لفظ کا صرف پہلا حرف لیا جائے، تو اُس حرف کے صفات کی {۱} ۲۵|۲۴ مناسبت معنی میں تلاش کریں گے، لیکن جب کلمہ کا پہلا اور دوسرا دونوں حرفوں کا مجموعہ مرکب لیا جائے، تو پھر صفات کا علحدہ علحدہ لحاظ نہ کیا جائے گا، بلکہ ان دونوں کے مجموعہ صفات سے مل کر جو ایک نئی صفت اس مرکب کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، اُس کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً حرفِ جیم جس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجھورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ دوسرا حرف

میم ہے۔ اِس کے صفات یہ ہیں: متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، مجہورہ۔

دونوں حرفوں کے صفاتِ مذکورہ میں سے تین تو ایسی صفتیں ہیں، جو دونوں میں مشترک ہیں، بقیہ صفات اپنے اپنے حرفوں سے مخصوص ہیں۔ اب جب کہ اِن صفاتِ مشترکہ ومخصوصہ کا باہم اِمتزاج ہوا، تو کسر و اِنکسار، فعل و اِنفعال سے اِنفرادی اوصاف دونوں کے فنا ہوگئے اور ایک نئی صفت اِس اِمتزاج سے پیدا ہوگئی اور اس نئی صفت کا لحاظ رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ جس کلمہ میں حرفِ جیم ومیم یک جا پائے جائیں، تو وہاں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً جمع، جمعة جماعة۔ یہ الفاظ روزمرہ کی گفتگو میں آتے ہیں۔ اِن میں فراہمی اور اِجتماع کا مفہوم جو پایا جارہا ہے، وہ محتاجِ تشریح نہیں، لیکن اِن کے علاوہ چند اور الفاظ ملاحظہ ہوں:

لفظ	**معنی**	**لفظ**	**معنی**
جَمّ	بہت	جمهرة	تودۂ ریگ
جمعد	یک جا کیا ہوا پتھر	جمزة	درخت خرمہ کا تنہ
جمار	گروہ	جمد	زمینِ بلند
جمح	پوری قوت سے تیز دوڑنا {۱}	جمشورة	تودۂ خاک ۳۶|۳۵
جِمّ	گروہِ شیاطین		
جَمال	جسم کامل۔ خوبصورتی کا وہ مرتبہ کمال جو حسن کے جملہ شرائط کو فراہم کیے ہوئے ہو۔ اِس لیے اللہ جمیل کہنا صحیح ہے اور اللہ حسین کہنا صحیح نہیں ہے۔		
جمل	اُونٹ عرب کی جملہ ضروریاتِ معیشت کا فراہم کرنے والا ہے؛ دودھ اُس کا اُن کی غذا ہے، اُون سے اُس کے کپڑا بناتے ہیں، مینگنی اُس کی ایندھن میں کام آتی ہے، کھال سے خیمہ تیار ہوتا ہے، جو عرب بادیہ نشیں کا گھر ہے، خود اُونٹ اُن کی سواری ہے۔		

اگرچہ بطور قاعدۂ کلیہ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کسر و اِنکسار کے بعد ایک مزاج کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ اِس لیے کہ اس کا علم اُس ملکہ راسخہ پر موقوف ہے، جو حفظ و اِستحضارِ صفاتِ حروف اور تطبیق معنی سے پیدا ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی طالب علم اِس شعبۂ خاص میں بصیرت پیدا کرنا چاہتا ہو، تو اُسے چاہیے کہ اِمعانِ نظر کے ساتھ لغاتِ عربیہ کا اِس طرح مطالعہ کرے کہ دونوں حرفوں کو لے کر اُن کے سارے اسما و افعال کے معانی جن میں وہ حرف پائے جاتے ہوں، قدرِ مشترک کی

تلاش فکرِ صحیح کے ساتھ کرے، رفتہ رفتہ اِدراکِ معنی کا ملکہ پیدا ہو جائے گا۔ اِس نظر سے کہ مشق و تلاش میں طالب علم کو سہولت ہو، اِس جگہ چند اور مثالیں لکھ دی جاتی ہیں:

ہمزہ وبا:

جب کسی کلمہ میں حروفِ مذکورہ بالا جمع ہوں گے، تو اُس کے معنی میں دُوری یا جدائی یا تنافر و ۳۷:۳۶ توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً {ا}

اَبَّ	روانگی کا قصد کیا	اَبِتَ	دِن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
اَبَدَ	وحشت کھائی، بھاگا	ابر	نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
ابز	ہرن نے جست کی	ابس	ڈرایا
ابق	غلام آقا سے بھاگا	اَبَہَ عن الشیء	اس چیز سے دور ہوا
ابٰی	اِنکار کیا یا ناپسند کیا		

ہمزہ اور زائے معجمہ:

اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دِلی کے پیدا ہوں گے، مثلاً:

اَزَءَ	بددل ہوا	اَزِب	مردِ بخیل ولئیم
اَزَجَ	سُستی کی	اَزِح	ترش رو ہوا
اَزِدَ المجلس	جگہ آدمیوں پر تنگ ہوئی	اَزِق صدرہ	اس کا سینہ تنگ ہوا
۳۸/۳۷ اَزَلَ	تنگ حال ومفلس ہوا	اَزَم	سخت قحط ہوا یا سخت اِفلاس آیا {ا}

باوحا:

باوحا کے اِجتماع میں تفتیش کے معنی ہوں گے۔

بحت	خالص	بحث	کھودنا
بحج	بھاری آواز نکالنا	بحر	پھاڑنا

بااوردالِ مہملہ:

اِن دونوں حرفوں کا اجتماع اِبتدا یا ظہور کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

بدء	آغاز	بَدَحَ بالسرِّ	بھید ظاہر کردیا
بدّ	ایک کو دوسرے سے جدا کیا	بدر	ظاہر کردیا
بدع	نئی یا انوکھی چیز	بدل	درد کا پیدا ہونا
بدد	ظاہر ہونا		

بااور ذالِ معجمہ:

بااور ذال کے اجتماع کا مدلول کسی شے کا نکالنا ہوگا۔

بذء	فحش کلمہ نکالنا	بذح	ہاتھ پاؤں کا پھٹنا یا عطا کرنا
بذر	بھید کا ظاہر کردینا	بذع	آبِ مقطر
بذل	بخشش {ا}		

۳۹/۳۸

بااور رائے مہملہ:

اِن کا اجتماع بھی معنی ظہور پر دال ہوگا۔

برءَ	ظاہر ہونا	برت	فن میں ماہر ہونا
برج	روشن ونمایاں	برخ	افزائش وزیادتی
بروز	نمایاں ہونا	برش	داغ کا ظاہر ہونا
برص	سفیدی کا ظاہر ہونا	برض	چشمہ سے پانی رِسنا

بااور زائے معجمہ:

بااور زا کے اِجتماع کا مدلول نکلنا، ظاہر کرنا ہوگا۔

بزج	فخر کرنا، اپنے فضائل کو ظاہر کرنا	بزر	تخم ریختن
بزّ	ظلم کے ساتھ لینا	بزع	کم عمر لڑکے کا بے حجابانہ گفتگو کرنا
بزغ	روشن ہونا	بزق	روشن ہونا
بزل	اونٹ کے اگلے دانتوں کا نکلنا {ا}	بزم	اگلے دانت سے کاٹنا

۴۰/۳۹

بازق بالحق حق کا اِظہار کیا

حااور جیم:

حرف حااور جیم کے اِجتماع کا مدلول روکنا ہوگا۔

حجب	روکنا	احتجاف	روکنا
حجر	〃	حجل	بیڑی
حجز	〃		

حااور را:

اِن دونوں حرفوں کے اِجتماع کا مدلول دشوار یا امر ناگوار ہوگا۔

حرّ	گرمی	حرب	لڑائی
حرد	غضب ناک ہونا	حرق	سوختگی

حااور فا:

اِن دونوں حرفوں کے اِجتماع کا مدلول جمع کرنا ہوگا۔

حفّ	جمع کرنا	حفظ	یاد کرنا
حفل	گروہِ مردماں {|}	حفنة	دونوں ہتھیلیوں کا پھیلانا

حااور قاف:

اِن دونوں حرفوں کے اِجتماع کا مدلول ثبوت ہوگا۔

حقّ	موجود یا ثابت	حقر	زمین قابل زراعت
حقاب	لڑکوں کی کمر میں جو ڈورا نظر بد سے بچنے کے لیے باندھا جاتا ہے		

خااور دال:

اِن دونوں حرفوں کے اِجتماع کا مدلول شے میں اثر کرنا ہوگا۔

خدب	گوشت یا پوست کا پھاڑنا	خدش	زخم کا نشان جو رہ گیا ہو
خدع	فریب دینا		

چوتھا باب:

ایک سوفسطائیت کا اِندفاع

حرفِ ثالث اور تقویم حقیقت:

مذکورۂ بالا مثالوں سے صحیح اندازہ اس امر کا کیا جا سکتا ہے کہ علمائے لغت کی یہ تحقیق کہ کلمہ عربیہ میں جب دو حرف باہم مل کر ایک ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی اِمتزاج سے معنی و مفہوم قریب سے قریب تر ہو جاتا ہے، ایک امر واقعی و تحقیقی ہے۔

لیکن ہنوز حقیقت مفہوم کے بے نقاب ہونے کے لیے تیسرے حرف کا انضمام نہایت ہی ضرور ہے۔ اگرچہ تیسرا حرف دو ماسبق حرفوں کے ساتھ مل کر ویسا انقلاب تو پیدا نہیں کرے گا، جو دوسرے حرف نے پہلے حرف کے ساتھ مل کر کیا تھا (اِس لیے کہ وہاں مقابلہ برابر کا تھا، ایک ایک سے مل رہا تھا)، لیکن اب کہ دو حرف مل کر بعد کسر و انکسار اپنے اجتماع سے ایک حالت و کیفیت پر مستقل ہو چکے، تو اب اُن کے اِس اِستقلال کو صرف ایک حرف یعنی تیسرے کا انضمام باطل نہیں کر سکتا، بلکہ اِس تیسرے حرف کا عمل یہ ہوگا کہ اس کیفیت مستقلہ کو ایک ہستی مستقل بنا دے گا۔

جنس و فصل کی مثال:

بالفاظِ دیگر اِسے ایک مثال سے یوں سمجھیے کہ جس طرح نوعِ حقیقی منطقی کے لیے جنس کے بعد فصل کی ضرورت ہے، اسی طرح مادہ کے لیے دو حرفوں کے بعد تیسرے حرف کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جنس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جنس بعید
۲۔ جنس قریب

پس پہلا حرف کلمہ کا بمنزلہ جنس بعید ہے۔ اِس سے مفہوم کی حقیقت اُسی قدر سمجھی جائے گی، جتنا کسی جنس بعید سے ایک نوعِ حقیقی کی حقیقت سمجھی جا سکتی ہے، مثلاً اِنسان نوع ہے۔ اب اگر اس کی تعریف و تحدید میں جسم نامی کہہ دیا جائے، تو اِس سے اِسی قدر سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے، جس کی ذات میں بالیدگی و نمو پایا جاتا ہے۔ {۱} ۴۳،۴ ۲

اِسی طرح جس کلمہ کا پہلا حرف قاف ہوگا، تو اُس حرف کے لحاظ سے یہ کہہ سکیں گے کہ زور یا

قوت کا مفہوم اس کلمہ میں پایا جائے گا۔

حرفِ اوّل کی دلالت:

لیکن دوسرا حرف جب پہلے حرف کے ساتھ ملا، تو اس کی آمیزش نے وہی اثر پیدا کیا، جو جنس قریب کا تعرفِ نوع میں ہے؛ یعنی انسان کی تعریف میں جب کہ حیوان کہا جائے، جو اس کا جنس قریب ہے، تو اب انسان کے ایسے مشارکات جن میں حرکت ارادی کی قابلیت مفقود ہے، لفظ حیوان کے کہے جانے سے خارج ہوگئی اور اُس وقت اس کے مصداق کا دائرہ باعتبارِ جنس بعید بہت ہی محدود ہو کر انسان کی حقیقت سے قریب تر ہوگیا۔

دو حرفوں کی دلالت:

اسی طرح حرفِ قاف کے ساتھ جب طا کا میل ہو، تو اس سے کاٹنے کا مفہوم سمجھا جائے گا؛ یعنی زور و قوت کا صرف وہی موقع جو کاٹنے میں پایا جاتا ہے، دوسرے مواقع زور و قوت کے اب خارج ہوگئے۔

لیکن ہنوز اِنسان کی حقیقت صرف حیوان کہنے سے بے نقاب نہیں ہوئی۔ ہاں! جب اس جنس قریب کے ساتھ فصل کی آمیزش کردی جائے اور انسان کی تعریف میں حیوانِ ناطق کہا جائے، تو اب اس کی خالص حقیقت سامنے آجائے گی۔ فصولِ مختلفہ کا اِنضمام جنس قریب سے کرتے جایئے اور ہر ہر نوع کی حقیقت واقعیہ معلوم کرتے جایئے۔

ثلاثی کی دلالت:

بعینہٖ یہی حال تیسرے حرف کے اِنضمام کا ہے۔ دو حرفوں نے مل کر جو کیفیت پیدا کردی ہے، وہ اُن تمام الفاظِ ثلاثی میں مشترک ہوگی، جن الفاظ میں اُن دونوں کا اِجتماع ہے اور تیسرا حرف اُنھیں حقیقت نوعی عطا کرتا جائے گا، جیسا کہ ابھی آیندہ صفحات میں واضح ہوگا۔

اگر منطق کا یہ مسئلہ کہ كُلُّ مَالَهٗ جِنْسٌ فَلَهٗ فَصْلٌ (یعنی ہر وہ حقیقت جس کے لیے جنس ثابت کی جائے، اُس کے لیے فصل کا ہونا ضَروری ہے) صحیح ہے، تو پھر میرا یہ کہنا کہ آخری حرف مادّہ کا جب تک حروفِ سابق سے نہ ملے گا، مفہوم متعین و مشخص نہ ہوگا، ایک امر مسلمہ کا اِظہار ہے۔ {۱}

فصولِ مختلفہ سے انواعِ مختلفہ:

بیشک دو حرفوں نے حقیقت مفہوم کو قریب و قرین کر دیا ہے، لیکن حقیقت اپنے ظہور کے لیے تیسرے حرف کی محتاج ہے، مثلاً لفظ حیوان: اس کی دلالت جنسی گھوڑا، شیر، گدھا اور انسان سب پر ہو رہی ہے، لیکن جب حیوان کے ساتھ ناطق ملا کر حیوانِ ناطق کہیں گے، تو اِس سے انسان سمجھا جائے گا اور لفظ مفترس ملا کر حیوانِ مفترس کہیں گے، تو شیر اور صاہل ملا کر حیوانِ صاہل کہیں گے، تو گھوڑا اور ناہق ملا کر حیوانِ ناہق کہیں گے، تو گدھا سمجھا جائے گا۔

پس اگر تحقُّقِ نوعی کے لیے فصل کا ہونا ضرور ہے، تو پھر کلمہ عربیہ کے لیے تیسرے حرف کا ہونا بھی ضرور ہے۔ جس طرح محض جنس من حیث جنس خارج میں موجود نہیں، اِسی طرح محض دو حرف کسی ایسے کلمہ عربیہ کے جس کے معنی مستقل ہوں، مادہ قرار نہیں پا سکتے۔ یہاں دو حرفوں کا مرتبہ وہی ہے، جو منطق میں جنس قریب کا ہے۔

ہاں! اگر کلمہ رُباعی یا خماسی ہے، تو یہاں چوتھا اور پانچواں حرف فصل کا حکم رکھے گا، بقیہ حروف اجناسِ بعیدہ ہوں گے اور پچھلے سے پہلا حرف جنس قریب ہوگا، مثلاً رُباعی میں تیسرا اور خماسی میں چوتھا۔ اِس مبحث میں اِس وقت اسی قدر سمجھ لینا اور یاد رکھنا کافی ہے۔ اگرچہ ایک ہی مطلب تھوڑے تغیر کے ساتھ چند بار کہا گیا ہے اور کہا جائے گا، لیکن مجبوری یہ ہے کہ ایک مستشرق کے سخت مغالطہ کا سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے۔ لہٰذا بجائے اِختصار تفصیل و تشریح زیادہ مفید سمجھی گئی۔

ثلاثی اور اُس کے مشتقات:

اب ایک قدم آگے بڑھایئے اور یہ دیکھیے کہ تین حرف مل کر جب ایک کلمہ بناتے ہیں، تو اس مادہ سے ایک ایسا مفہوم و معنی متعین ہو جاتا ہے، جس کا اُن سب کلمات میں پایا جانا ضرور ہے، جن کی ترکیب اُس مادہ سے ہوئی ہے۔

اِختلافِ اِعراب اور حروفِ زائدہ کے اِضافہ سے اُس مفہوم میں بوقلموں معنی تو پیدا کرتے جائیں گے، لیکن وہ مفہومِ مخصوص سارے کلمات میں ویسا ہی پایا جائے گا، جیسا کہ مادہ کا [illegible] وجود اُن میں پایا جا رہا ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے، جسے ہر عربی خواں معمولی استعداد کا طالب علم بھی جانتا ہے، مثلاً

۱- ا ث ر: اِس مادہ سے جتنے کلمات کی ساخت ہوگی، ہر ایک میں نشان کے معنی کا ہونا ضرور ہے۔ ترکیب کے وقت اِس مادّہ میں کہیں اِختلافِ اِعراب سے معنی میں رنگ آمیزی کریں گے اور کہیں حرفِ زائد اول یا آخر یا وسط میں لا کر اُس معنی مشخص پر کچھ اِضافہ کر کے ایک جدید صورت پیدا کریں گے۔ الفاظِ ذیل ملاحظہ ہوں:

أَثَر	نشان	
اِثر	زخم کا نشان	
أُثرة	موروثی بزرگی	یہ بزرگی نشان ہے آباواجداد کے بزرگی وتفاخر سے
أَثیر	خاندانی مفاخر	
اِثیرة	وہ گھوڑا جس کے سم کا بڑا نشان زمین پر پڑتا ہو	

۲- ب ح ر: اِس مادہ سے جن کلمات کی ترکیب ہوگی، اُن میں زیادتی کے معنی ضرور پائے جائیں گے۔

بَحْر	دریا
بَحرة	مرغ زار بزرگ
بُحَر	مرضِ سل (بیماری بڑھ کر صحت کو خطرہ میں مبتلا کر رہی ہے)
بَحِیر	مسلول
بَحُور	تیز رفتار
باحر	بہت ہی چھوٹا

۳- ج ن ن: جن کلمات کی اِن حروف سے ترکیب ہوگی، اُن میں پوشیدگی کے {۱} معنی ضرور ہوں گے: ٤٦|٤٥

جنون	دیوانگی (عقل مخفی ہوگئی)
جَنَن	مردہ
جُنَّة	ڈھال یا برقع (جسم کو چھپا لینا ظاہر ہے)
جَنّت	بہشت (اس کی حقیقت واقعی مشاہدہ سے مستور ہے)
جِن	مخلوق ضد اِنس (آنکھوں سے نہاں ہے)

جنین	جو بچہ پیٹ میں ہو

٤- س ل م: اِس مادہ کو سلامتی کا مفہوم لازم ہے۔

سلام	سلامتی
سُلَّم	سیڑھی (بلندی سے پستی اور پستی سے بلندی تک سلامتی کے ساتھ آتے جاتے ہیں)
سِلْم	صلح و آشتی (صلح میں سلامتی ظاہر ہے)
سَلَم	قیمت پہلے دے کر نرخ محفوظ کر لینا
اسلام	سچا فرمانبردار ہو جانا

٥- ق ط ع: اِس مادّہ سے جتنے کلمات مرکب ہوں گے، اُن میں جدائی کا مفہوم ضرور ہوگا۔

قَطع	جدائی	قِطع	درخت کا ایک ٹکڑا	
قَطِع	آوازِ بریدہ	اقطاع و قِطع	پچھلی شب کی تاریکی {|}	٤٧|٤٦
قِطع	پارۂ شب	قِطعَة	کسی چیز کا ٹکڑا	
قُطْعَة	باقی بچا ہوا			

گزشتہ مباحث کا خلاصہ:

گزشتہ اوراق میں جو مباحث گزر چکے، اگر بطورِ اِجمال اُن کا اِعادہ کر لیا جائے، تو اُس بحث کے سمجھنے میں بہت آسانی ہو جائے گی، جسے اب پیش کرنا ہے۔

سب سے پہلے مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ عربی جس حرف سے شروع ہوتا ہے، اگر اُس حرف کے صفات کی طرف نظر کریں، تو لفظ کے مفہوم و معنی کا ایسا عرفان جیسا کہ جنس بعید یا عوارضِ ذاتیہ سے ہوتا ہے، ہو جائے گا، مثلاً حرفِ قاف؛ اِس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مُستعلیہ، مُنفتحہ، مُصمتہ، قلقلہ۔ یہ ایسے صفات ہیں کہ جو حرف اِن اَوصاف سے متصف ہوگا، اُس کا شمار قوی ترین حروف میں کیا جائے گا۔ اب حرف کی صفت شدت و قوت سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ جس کلمہ کا آغاز اِس قوی ترین حروف سے ہوگا، اُس کے معنی و مفہوم میں شدت یا زور کی حقیقت ضرور پائی جائے گی، مثلاً:

حرفِ قاف کی دلالت:

قَنُوب (بہت پانی پینے والا آدمی)، اِناء قَنُوب (جس ظرف میں بہت پانی آئے)، قَبّ

(بادشاہ یا سردارِ قوم)، قُبَّة (گنبد)، قَتْل (مار ڈالنا)، قِثَّاء (خیارِ دراز)، قَحب (بڑی عمر کا آدمی)، قحط (خشک سال یا سخت ضرب)، قَحْر (سوکھی چیز کو سوکھی چیز پر پٹکنا)، قَدّ (شے کو طول میں کاٹنا)، قدح (بڑا پیالہ)، قَذّ (پتھر یا ڈھیلا پھینکنا)، قَرَع (کھٹکھٹانا)، قزّ (گناہوں سے یا آلودگی سے دُور ہونا)، قرّ (کودنا)، قَسّ (یہودیوں کا پیشوا)، قَشّ (بڑا ڈول)، قَشَّ القوم (لاغر و کمزور قوم قوی و فربہ ہوگئی)، قِصَاب (دیوار کا پشتہ)، قُصْب، قَضب (ایسا بڑا درخت جس کی شاخیں خوب پھیلی ہوئی ہوں)، قَطّ (عرض میں سے کاٹنا)، قُعْب (بہت بڑا گڈھا)، قَفِاً (بارش سے گھاس اور سبزی تباہ ہوگئی)، قِقَة (ایسی آواز جس سے بچوں کو ڈرایا یا روکا جائے)، قَلْب (عقل و دانش یا ہر چیز بے آمیزش اور خالص)۔ محاورہ ہے: عَرَبِیٌّ قَلْبٌ اہی
٤٧|٤٨ خَالِصٌ {١}۔ قَلْع (اُکھاڑنا)، قَمَد (گردن کا لانبا اور چوڑا ہونا)، رجل قُمُدٌ (مضبوط جوڑ بند والا آدمی)، قُنْب (شیر کا چنگل یا کمان کا چلہ یا بڑا بادبان)، قُوْب (زمین کھودنا)، قھر (غلبہ)، قید (گرفتاری)۔

اب جب کہ قاف کے ساتھ حرف طا کا اِنضمام ہوا، جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مستعلیہ، مطبقہ، مصمتہ، قلقلہ؛ تو گویا اُس معنی کی جس کی طرف قاف کی رہنمائی ہو رہی ہے، حقیقت اور بھی زیادہ نمایاں ہوگئی۔ اس لیے کہ حرف طا قوی ترین حرفوں میں سے قوی تر ہے۔ اِطباق کی صفت جسے اِستعلا لازم ہے، اِس صفت نے طا کو قاف سے زیادہ قوی کر دیا ہے۔

مجموعہ قاف وطا کی دلالت:

اب ان دونوں حرفوں کے مجموعہ اوصاف نے مل کر اِنتہائی قوت کا اظہار کر دیا۔ اِس لیے یہ کہا گیا کہ قاف وطا جس کلمہ میں جمع ہوں گے، اُس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔

قاف وطا کے ساتھ تیسرا حرف:

کاٹنے کے مفہوم پر دلالت قوی الصفات حروف کے اجتماع سے سمجھی گئی، لیکن ہنوز کاٹنے کی نوعیت وصورت متعین نہیں ہوئی ہے۔ اس کے لیے تیسرے حرف کے اِنضمام کی حاجت ہے۔ زبان عربی (جس کے الفاظ کا ذخیرہ محاسن وفضائل سے آراستہ ہے) تیسرے حرف کی آمیزش سے ہر نوع کے لیے ایک علاحدہ لفظ وضع کرتی ہے، مثلاً:

قطع	شے میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لینا	قَطْب	کاٹ کر جمع کرنا
قطف	خراش	قطم	دانت سے کاٹنا
قطّ	عرض میں سے کاٹنا	قطل	جڑ سے کاٹ دینا

مذکورۂ بالا الفاظ اگر دقیق عالمانہ نگاہ سے دیکھے جائیں، تو ترکیب کی عجیب نفاست نظر آئے گی، مثلاً قاف اور طا کے اجتماع سے قوت و شدت کا مفہوم سمجھا گیا اور اُس سے کاٹنے کے معنی کا تعین ہوا۔

قطف کی اپنے معنی پر دلالت:

لیکن جب اس کے ساتھ تیسرا حرف فا ملا، تو اس کی صفات قاف وطا کی صفات کے مغائر و
ضد پائے گئے۔ فا کے صفات یہ ہیں: مہموسہ، رخوہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ دیکھیے مہموسہ ضد مجہورہ،
رخوہ ضد شدیدہ، مستفلہ ضد مستعلیہ اور مذلقہ {|} ضد مصمتہ ہے۔ اب اِس کی آمیزش موجب ۱|۴۸
کسر و انکسار ہوگی۔ ہر ضد اپنے مقابل کی قوت کو توڑنا چاہے گا۔ یہ عمل دوسرے حرف کا پہلے حرف
کے ساتھ نہ ہوا تھا، نہ ہوسکتا تھا۔ اس لیے کہ دونوں کے صفات ایک ہی تھے، بلکہ وہاں متحد
الاوصاف کی آمیزش نے قوتِ سابقہ کو دوچند کردیا تھا، لیکن تیسرا حرف جب کہ صفاتِ اضداد کا
حامل ہے، تو پھر اس کی آمیزش اُس غلبہ قوت کو توڑ کر رہے گی۔ لہٰذا قطف کی ترکیب نے یہ بتایا
کہ کاٹنے کا اثر خراش تک پہنچ کر ختم ہوگیا۔

قَطب کی دلالت:

قَطب: اِس کا تیسرا حرف باحسب ذیل صفات سے متصف ہے: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، قلقلہ۔ یہاں صرف دو صفتیں مغائر پائی گئیں: ایک مستفلہ ضد مستعلیہ، دوسری مذلقہ ضد مصمتہ؛ لیکن جہر اور شدت کی صفت میں ایک درجہ اور زیادتی ہوگئی۔ اس لیے کاٹنے کے معنی میں کوئی کمی واقع نہ ہوسکی، لیکن حرف باشفتی ہے۔ اس کے تلفظ میں دونوں لب باہم مل جاتے ہیں۔ اس مناسبت سے کاٹ کر جمع کرنا قَطب کے معنی قرار پائے۔

قطع کی دلالت:

قِطع میں عین تیسرا حرف ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ،

مصمتہ؛ صرف ایک صفت مستفلہ ضد مستعلیہ ہے، باقی وہی صفات ہیں، جو حرفِ قاف کے ہیں۔ ہاں! وہ شدیدہ ہے اور عین متوسطہ؛ یعنی اُس میں نہ شدیدہ جیسی سختی ہے، نہ رخوہ جیسی نرمی۔ اس کی آمیزش نے کاٹنے کے مفہوم کو تو قائم رکھا، لیکن ٹکڑا کاٹنے پر اکتفا کیا گیا۔

قطم کی دلالت:

قطم کا تیسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ یہاں دو صفتیں مغائرِ قاف ہیں؛ مستفلہ مستعلیہ کا غیر ہے اور مذلقہ مصمتہ کا غیر ہے۔

اِس کلمہ میں بھی ایک خفیف کسر وانکسار کا عمل ہوگا۔ متوسطہ شدیدہ کے غلبہ شدت کو توڑے گا اور مذلقہ مصمتہ کے صمت میں فرق پیدا کر کے کچھ کنارے تک پہنچائے گا۔ اسی کے ساتھ میم بھی مثل با کے شفتی ہے۔ اس لیے دانت سے کاٹنا یا دانت کے کناروں سے کسی چیز کا پکڑنا اُس کے {|} معنی ہوئے۔ ۵۰۱۴۹

قَطُل کی دلالت:

قَطُل: تیسرا حرف اس کا لام ہے، جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، منحرفہ۔ پانچ صفات تو وہی ہیں، جو میم میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی چھٹی صفت اِنحراف بیخ وبن سے کاٹنا چاہتی ہے، تاکہ انحراف کا عمل نمایاں ہو۔ اِس لیے قطل کے معنی جڑ سے کاٹنا قرار پائے۔

انہیں مثالوں میں اگر تعمق نگاہ سے نظر کریں، تو زبانِ عربی کی باقاعدگی اور لطافت ونفاست بھی سمجھ میں آجائے گی اور تیسرا حرف بمنزلہ فصل کے قائم مقام ہو کر اُس دو حرفی مفہوم کو جو بمنزلہ جنس کے تھا، کیوں کر حقیقت نوعیہ کی منزل تک پہنچاتا ہے، ظاہر ہو جائے گا۔ اسی کے ساتھ صفاتِ حروف میں کسر وانکسار کے دریافت کا قاعدہ بھی زیادہ واضح ہو جائے گا۔

لفظ قطّ کے متعلق کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔ اس لیے کہ تیسرا وہی ہے، جو دوسرا حرف ہے، نیز اِس کا ذکر صفحاتِ ماقبل میں گزر بھی چکا ہے۔

تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں:

اِس تفصیل سے حروفِ مادّہ کے یکے بعد دیگرے ترکیبی فائدہ کو بیان کرنے سے دو مسئلوں کا

ذہن نشین کرنا مقصود ہے:

اولاً یہ کہ صفحاتِ ماقبل میں محاسن زبانِ عربی کے متعلق جو چند مثالیں اصول وضوابط کے تحت میں بیان کی گئی ہیں، اُن کی کثیر مثالوں سے تائید ہو جائے، تاکہ شاذ و نادر یا اِتفاقی کہہ کر شک کی گنجایش باقی نہ رہے۔

ثانیاً یہ کہ عربی زبان کے اسما و افعال کا مادّہ کبھی اور کسی حال میں بھی تین حرف سے کم کا نہ ہوتا ہے، نہ سلف و خلف سے آج تک کوئی اس کا قائل ہوا۔ تیسرا حرف اصل مادّہ کا جز ہے، ہرگز ہرگز حرفِ زائد نہیں۔

ایک پرحکمت نکتہ:

حروفِ مادہ کا اپنی ترکیبی شکل تک پہنچنا حکما کی ایک تحقیق سے بہت ہی مشابہ ہے۔ حکمت کی کتابوں میں طبیعات کا مسئلہ اس سے شروع ہوتا ہے کہ ہر جسم کی ترکیب دو جوہروں سے ہے: ایک ہیولیٰ، دوسرے صورت۔ {ا} پھر مجموعہ کو صورتِ نوعیہ لازم ہے اور صورتِ نوعیہ کے لیے ۵۰، ۵۱ صورتِ شخصیہ ضروری۔ فلسفیوں کا یہ مسئلہ ہر چھوٹی سے چھوٹی کتاب سے شروع ہو کر بڑی سے بڑی کتابوں تک میں مذکور ہے۔ اِس وقت میرا مقصد نہ تو مسائل طبعیہ کو بیان کرنا ہے، نہ اس کی حاجت ہے، لیکن عربی کے وہ الفاظ جو معنیٰ مستقل رکھتے ہیں، اُن کے متعلق اگر یہ کہوں کہ ابتدا کا حرف بمنزلہ ہیولیٰ ہے اور وسط کا حرف صورت اور آخر کا حرف بمنزلہ صورتِ نوعیہ اور حرکات و سکنات کا لوٹ پھیر، نیز حروفِ زائدہ کا اپنے اپنے موقع سے اِنضمام اور ردّ و بدل صورتِ شخصیہ کے قائم مقام ہے، تو ایک نہایت ہی صحیح تعلیل ہو گی۔

علل اربعہ سے مثال:

یہ ایک ایسی حکیمانہ اور فلسفیانہ خصوصیت عربی زبان کی ہے، جو اس زبان کے کامل ترین ہونے کی ایک روشن دلیل ہے، پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکمانے علل کے چار اقسام بیان کیے ہیں: علت مادّی، علت صوری، علت فاعلی، علت غائی۔

اگر علت مادّی کے بعد علت صوری نہ پائی جائے، تو پھر نہ علت فاعلی ہو گی، نہ علت غائی، صرف مادّہ ہی مادّہ پایا جائے گا، مثلاً لکڑی کو اگر صورت کرسی اور میز وغیرہ کی نہ دی جائے اور مٹی کو

ساغر وصراحی وغیرہ کی شکل میں نہ لایا جائے، تو پھر محض لکڑی اور مٹی ہی ہے، جس سے سامانِ معاشرت میں نہ افزونی ہوگی، نہ انسانی زندگی میں کوئی راحت میسر آئے گی، لیکن اگر لکڑی سے کرسی ومیز وغیرہ بنائیں اور مٹی سے ساغر وصراحی وغیرہ تیار کریں، تو اُس وقت علت صوری علت مادی سے مل کر سامانِ راحت میں افزونی اور متمدن حیات میں رنگینی پیدا کردے گی۔

کیا کوئی عاقل کرسی ومیز وغیرہ دیکھ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ سیکڑوں اشکالِ مختلفہ میں لکڑی کو لاکر ضروریاتِ زندگی میں سہولت وراحت پیدا کرنا ہرگز کوئی قابل ستایش امر نہیں، اس لیے کہ
۵۱،۵۲ گونا گوں صورتوں تک پہنچ کر بھی لکڑی لکڑی ہی رہی۔ {۱}

کیا اُس کہنے والے کے نزدیک شے مفید اور قابل ستایش اُسی وقت ہوگی، جب کہ اُس کی قلب ماہیت ہو جائے؟ کیا مادّہ کا مختلف صور میں جلوہ آرا ہو کر مختلف غایات کا انجام دینا کوئی قابل اِلتفات وستایش نہیں، اس لیے کہ مادّہ موجود ہے؟ اگر کسی کا یہ مسلک ہو، تو مجھے اُس سے مخاطبت ومکالمت کی حاجت نہیں۔ اُس کا دعویٰ خود اُس کے حواس کی خیرگی اور عقل کے تیرگی پر روشن دلیل ہے۔

حروفِ اصلیہ علت مادّی سے مشابہ ہیں:

ہاں! ایسے نکتہ شناس جن کا شعار ہر شے کو حکیمانہ نگاہ سے مطالعہ کرنا ہے، جن کا ذہن صافی یورپ اور علم بردارانِ یورپ کی غلامی سے آزاد ہے، اُنھیں بتانا ہے کہ عربی میں لفظ مستقل المعنی کا مادّہ جو حروفِ مفردہ کی صورت میں کہا جاتا یا لکھا جاتا ہے، اُس سے اس امر کی طرف اِشارہ ہے کہ مادّہ کے حروفِ اصلیہ اگرچہ مجتمع ہو گئے ہیں، لیکن بکھرے ہوئے یوں ہیں کہ ان کا مرتبہ علت مادّی سے زیادہ نہیں۔

ہاں! اُنھیں صورِ مختلفہ سے مصور کرتے جایئے اور گونا گوں معانی کے غایات تک رسائی پاتے جایئے، مثلاً "ض ر ب" جب تک یہ حروف مادّہ ہیں، اِنھیں کسی ترکیبی شکل کے ساتھ تلفظ نہیں کرسکتے، نہ ضَرْب کہہ سکتے ہیں، نہ ضَرَبَ۔ پہلا مصدر ہے اور دوسرا ماضی، مگر مادّہ نہ مصدر ہے، نہ ماضی، بلکہ دونوں کا حرفِ اصلی ہے، مثلاً لکڑی جب تک لکڑی ہے، نہ اُسے کرسی کہہ سکتے ہیں، نہ میز؛ وہ محض لکڑی ہے اور لکڑی ہی کہی جائے گی۔ ہاں! جب کسی صورت میں لکڑی کو لائیں گے، تو پھر اُس وقت لکڑی کہنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اب اُس کا نام وہ ہے، جس کی صورت ہے۔

جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر:

اِس مقدمہ کے بعد اُس تحقیق کو دیکھیے، جسے مایۂ نازِ مستشرقین جرجی زیدان اِنتہائی ناز و تبختر
سے اپنی اُس کتاب میں لکھتا ہے، جس کا نام "فلسفة اللغة العربية" ہے۔ خلاصہ اُس کی تحقیق کا
یہ ہے کہ جس طرح {|} ہندوستان میں اُردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ ۵۲ ۵۳
حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اِس اِدعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ
دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے
نزدیک اس کا پایۂ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اُس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے
کہیں یہ کہہ دیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے، کہیں یہ لکھ
دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لیا گیا، کہیں یہ فرمادیا کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف کا
ہوتا ہے، کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اُس کا مقام متعین نہیں، کبھی اوّل کا حرف
زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا؛ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ قطع سے
جتنے محاورات ہیں، اُنھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت ہی کمی ہے۔
محققانہ نگاہ اِس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پالیا اور اُس کے معنی بھی سیکھ
لیے، پھر اُسی ایک لفظ کو اَن مل بے جوڑ طریقے سے اُلٹ پلٹ کرتے چلے گئے، تا آں کہ سطحی
نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی۔ لفظ قطع سے محاورات کی کثرت زبان
کی وسعت و فصحت کا دھوکا نہ دے۔ یہ ساری کثرت سمٹ کر ایک لفظ قطّ کی وحدت میں سما جاتی
ہے، جو بابلیہ یا اشوریہ زبان کا عطایا عاریۃ ہے۔

زیدان اپنے کو علم الالسنہ اور فلسفہ السنہ میں ڈاکٹر فونڈیک کا شاگرد ظاہر کرتا ہے اور اِسی
نسبت سے اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلۂ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے۔ چناں چہ
اِس وقت کے مستشرقین بلا اِستثنا سب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اُن کا
ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فونڈیک کے اقوال۔ مجھے اِس موقع پر نہ اُستاد کی طرف
متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف، لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے
اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور اُن کا سرمایۂ ناز و افتخار محض {|} یورپ کی نقالی اور اہل مغرب ۵۳ دے
کی غلامی تھی، اُن کے منھ سے بھی وہی ہفوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت

سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کردی جائے۔

لیکن اِس سے قبل کہ اُس کی تحقیق کی بوالعجبی ظاہر کی جائے، چند مقامات کی بجنسہٖ عبارت نقل کردینا ضروری سمجھتا ہوں:

۱- القطع و هو متخلف عن (قط) حكاية صوت القطع و عام فى سائر اللغات العالم ففى اللاتينية (Coedo) و فى الانكليزية (cut) و فى الفرنساوية (Casser) و نحو ذالك فى سائر اللغات الأرية و فى الصينية (كت) و بالمصرية القديمة (خت) و فى العربية (قط) او قص او قطع و من هذا القبيل اكثر الافعال المتخلفة عن حكاية الاصوات الطبيعية۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ قطع ایک بگڑی ہوئی صورت لفظ قط کی ہے، جو کٹنے کے آواز کی نقل ہے اور یہ نقل دنیا بھر کی زبانوں میں عام ہے۔ لاطینیہ میں (کوئڈو) اور انگریزی میں (کٹ) اور فرانسیسی میں (کسّر) اور چینی میں (کت) اور مصری قدیم میں (خت) اور عربی میں (قط) یا قص یا قطع ہے اور اِس طرح کے بہت سے افعال ہیں، جو صوتِ طبعی کی حکایت کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔

مقصد اِس سے یہ ہے کہ سارے عالم کی زبانیں حکایت صوتی کے اصول پر مبنی ہیں اور اِس کلیہ سے عربی بھی مستثنا نہیں۔ یہ تحقیق صحیح یوں ہے کہ اِن سارے لفظوں میں مشابہت و مشاکلت موجود ہے۔

۲- یری الباحث فی دلالة الفاظ العربية المدعوة مجردة ان للمعنى الواحد الفاظا عديدة تتقارب لفظا و يمكن تقسيم {ا} الفاظ المعنى الواحد الى ٥٥|٥٤ مجموعات تشترك الفاظ كل مجموع منها بحرفين هما الاصل المتضمن المعنى الاصلى و الزيادة ربما نوعته تنويعا طفيفا مثاله قط و قطب و قطف و قطع و قطم و قطل جميعها تتضمن معنى القطع و الاصل المشترك بينها قط و هو بنفسه حكاية صوت القطع كما لا يخفى۔ (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ عربی کے ایسے الفاظ جنھیں مجرد کہا جاتا ہے؛ یعنی کوئی حرفِ زائد اُن میں تسلیم نہیں کیا جاتا، تحقیق سے اُن کی حقیقت بھی یہی ثابت ہوتی ہے کہ وہ مجرد نہیں، بلکہ مزید ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کے لیے چند الفاظ اگرچہ عربی میں وضع کر لیے گئے ہیں، لیکن اُس سارے مجموعہ الفاظ میں ایک لفظ مشترک ہے اور وہی لفظ اصلی ہے اور اصلی معنی کو شامل بھی ہے اور وہ لفظ دو حرفی ہے۔ کبھی کبھی تیسرا حرف ایک ناقص نوع کا فائدہ دیتا ہے۔ اُس کی مثال یہ ہے: قط، قطب، قطف، قطع، قطم اور قطل۔ اِن سب الفاظ میں ایک لفظ قط دو حرفی مشترک ہے اور وہی اصل ہے اور یہ لفظ قط کٹنے کے آواز کی فی نفسہٖ حکایت اور نقل ہے۔

مقصد اِس سے یہ ہے کہ عربی میں مادّہ صرف دو ہی حرف ہوتا ہے۔ تیسرا حرف زائد ہے۔ ہاں! کبھی کبھی ناقص نوع بنانے کا اُس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

۳- فنری فی ما تقدم من الامثال ان الحروف المزید واقع فی أخر الکلمة و هذا هو الاغلب الا انه قد یکون فی الوسط ای بین الحرفین الاصلیین کشلق من شق و فرق من فق و قد یکون فی اول الکلمة نحو رفت من فت و لهب من هب و رفض من فض۔ (۳)

خلاصہ یہ ہے کہ اگلی مثالوں میں اگرچہ حرفِ زائد آخر کلمہ میں واقع ہوا ہے اور اکثر اُس کی
جگہ آخر ہی میں ہوتی ہے، لیکن کبھی دونوں اصلی حرفوں کے بیچ میں بھی حرفِ زائد آجاتا ہے، جیسا
کہ شلق شق سے اور فرق فق سے بنا ہے۔ پہلے میں لام اور دوسرے میں را زائد ہے اور کبھی اوّل
کلمہ {ا} میں بھی حرفِ زائد آجاتا ہے، جیسا کہ رفت فت سے اور لھب ھب سے اور رفض فض ٥٦|٥٥
سے بنا ہے۔ پہلے اور تیسرے میں را، دوسرے میں لام حرفِ زائد ہے۔

مقصد اس کا یہ ہے کہ ثلاثی مجرد کو ثلاثی مجرد کہنا غلط ہے، حقیقت میں وہ ثنائی مزید ہے۔ حرفِ زائد اول، وسط اور آخر؛ ہر مقام پر آسکتا ہے۔ ضابطہ کے طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حرفِ اصلی کو زائد سے کیوں کر تمیز کریں گے۔

٤- و من غریب الابدال ان تکون (ید) و (قط) او احدی اخواتها من اصل واحد و لا تنکر ما فی ذالك من دواعی الاستغراب و لكن الدلیل یقرب البعید فان القرب بینهما فی المعنی واضح لان الید هی مصدر القطع و اول استماع الانسان حکایة صوت القطع انما کان بواسطتها فلا غر و اذ استعمل ذالك الصوت للدلالة علیها و نسبة الید للقطع معنی کنسبة قاطع

الٰی قطع و لا یخفٰی ما ھنالك من المشابھة و اما فی اللفظ فاننا باستقراء اصل کلمة ید فی اللغات السامیة اخوات العربیة تریٰ انھا قریبة جدا من قط فانھا فی الاشوریة (غت) و فی البابلیة (کت) و ھی حکایة صوت القطع بعینه۔ (٤)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ید بمعنی ہاتھ اور قط، قطع، قطب وغیرہ سب ایک ہی جڑ سے پھوٹ نکلے ہیں۔ یہ اِبدال یعنی اُلٹ پھیر خواہ کتنا ہی انوکھا کیوں نہ معلوم ہو، لیکن دلیل اسے قریب و قرین کرتی ہے۔ اس اِبدال میں مناسبت لفظی بھی ہے اور مناسبت معنوی بھی۔ غور کرو! کاٹنے کا واسطہ ہاتھ ہے، تو قط اور ید میں وہی نسبت ہوئی، جو قطع اور قاطع میں ہے، پھر یہ بھی ہے کہ انسان کے کان نے جو کاٹنے کی آواز اوّل اوّل سنی، تو بواسطہ ہاتھ کے ہی سنی ہے۔ پھر اگر آواز کو واسطہ آواز کے لیے استعمال کر لیا، تو اس میں مضائقہ کیا ہے۔ یہ تو مناسبت معنوی ہوئی۔ {۱} ۵۷|۵۶

رہی مناسبت لفظی اُس کا پتہ جستجو سے یوں ملتا ہے کہ اشوریہ میں ہاتھ کو (غت) اور بابلیہ میں (کت) کہتے ہیں اور یہ دونوں لفظ بعینہٖ آواز قطع کی حکایت ہیں۔ اشوریہ اور بابلیہ سامی زبانیں ہیں۔ عربی بھی سامی ہے۔ اس نے بھی قاف یاسے اور طا دال سے بدل کر قط کا ید بنا لیا۔

ضرورت ہے کہ چند مختصر عبارتیں اور نقل کر دوں:

۵- و یجانس قط قص و یجانس قص قض و یجانس قص کس و یجانس قص ایضاً جذ و یجانس جذ جز جمیعھا من باب القطع و کلھا ترد بالاستقراء الی اصل واحد ھو حکایة صوت۔ (۵)

(خلاصہ) قط کا مجانس قص ہے اور قص کا مجانس قض، کس اور جذ ہے۔ جذ کا مجانس جز ہے اور سب کے معنی کاٹنا ہیں۔ پھر یہ سارے کلمات ایک ہی اصل کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ حکایت صوت ہے۔

٦- فان خص تفید معنی الافراد بالشی فتریٰ معنی القطع فیھا مجازیا فکانه یقول خصه بالشی ای قطعه عن سواه۔ (٦)

(خلاصہ) لفظ خص میں کاٹنے کے معنی مجازی ہیں۔ کہا جاتا ہے: کسی شے کے ساتھ اُسے خاص کیا۔ اس کا یہی مطلب ہے کہ ماسوا سے اُسے قطع کر دیا۔

۷- هذه تنوعات فرع واحد من تفرعات (قط) فقس علیه ما بقی منها و اجمع تر انها تفوق الألاف عدا۔(۷)

کامل تین صفحہ میں وہ محاورات و مصطلحات لکھے ہیں، جو لفظ قطع کے ساتھ حروف، اسما اور افعال وغیرہ ملانے سے بنتے ہیں۔ اِس کے بعد بطورِ نتیجہ یہ کہا ہے کہ یہ ساری قسمیں صرف ایک لفظ قط کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہیں اور اگر سب شاخوں کے مصطلحات و محاورات کو لیا جائے، تو {۱} ہزاروں سے بھی شمار بڑھ جائے گا۔ ۵۸|۵۷

مقصد اِن ساری عبارتوں کا عربی زبان کی بے مائیگی کو ثابت کرنا ہے۔ اِسی کے ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ عربوں کے دو چار الفاظ جنھیں اصل کہا جا سکتا ہے، وہ بھی اُن کی اپنی ملکیت نہیں۔

مغالطہ پر پہلا اعتراض:

ایسے فاضل زباں داں کے سامنے بجز اعترافِ عجز اور چارۂ کار ہی کیا ہے! کیوں کہ یہاں بحث فلسفہ سے ہے، لغت و اشتقاق اور ان کے اصول سے کوئی واسطہ نہیں!! لیکن ادب کے ساتھ یہ گزارش ہے کہ عربوں کی زبان میں حروفِ ہجا کی تعداد کل اٹھائیس ہے، پھر اِعراب کی یہ حالت کہ ساری کائنات تین میں منحصر ہے؛ یعنی رفع، نصب اور جر۔ حرکاتِ ثلاثہ کے مقابل صرف ایک صورت یعنی ساکن ہے۔ غرض اعراب و سکون ملا کر صرف چار صورتیں ہوئیں۔ اب ظاہر ہے کہ الفاظ خواہ کروروں ہوں، لیکن انہیں اٹھائیس حرفوں کے لوٹ پھیر سے بنیں گے اور الفاظ کی شکلیں اعراب و سکون کے اختلاف سے کتنی ہی کیوں نہ بدلتی جائیں، لیکن ہوگا یہی کہ زبر، زیر، پیش یا جزم۔ ایسی صورت میں اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے۔ بے مائیگی کا دعویٰ تو تعدادِ حروف و حرکات سے بہت اچھی طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض:

دوسری گزارش یہ ہے کہ ہاتھ آلہ قطع ہے، نیز کانوں تک صدا پہنچنے کا یہ واسطہ ہے۔ اس لیے ہاتھ کے لیے بھی حکایت صوت ہی سے لفظ لے کر وضع کیا گیا۔ بالکل بجا۔ مناسبت معنوی و

لفظی میں اس کے کیا کلام ہو سکتا ہے، لیکن اگر کان نہ ہوتا، تو آواز کیوں کر سنی جاتی اور اگر زبان نہ ہوتی، تو سنی ہوئی صوت ادا کیوں کر کی جاتی اور ہاتھ میں اگر انگلیاں نہ ہوتیں، تو ہاتھ کام کیوں کر کرتا، رگ اور پٹھے میں اگر لچک نہ ہوتی، تو انگلیاں بے کار تھیں، دماغ میں اگر قوتِ خیالیہ نہ ہوتی، تو کاٹنے کا خیال کیوں کر آتا و قس علی ھذا۔

پھر تو سرتاسر جسم انسان کے ادنیٰ سے ادنیٰ جز کے متعلق بھی یہ کہہ سکتے ہیں {ا} کہ کاٹنے کا یہ واسطہ ہے۔ لہٰذا ہر وہ لفظ جو کسی حصہ جسم پر بولا جاتا ہے، فی الحقیقت وہ لفظ قط سے لیا گیا ہے۔ ۵۹|۵۸

اس دعوے پر کسی اعتراض کی یوں گنجایش نہیں کہ حرفوں کے بدل جانے اور کم و بیش ہو جانے کا کوئی قاعدہ تو ہے نہیں۔ اس لیے کہ بحث لغوی نہیں ہے، صرف ایک لفظ ہر اعتراض کے جواب میں کہہ دینا کافی ہے کہ فلسفہ۔

؎ آدمی را زباں فضیحت کرد
جوزِ بے مغز را سبک ساری

تیسرا اعتراض:

تیسری گزارش یہ ہے کہ تمدن و تہذیب کی جو دھوم ہے اور علوم و فنون پر جو مجالس میں گرما گرمی ہے، یہ سب فضول و عبث باتیں ہیں۔ اس لیے کہ بڑے سے بڑے متمدن ممالک و اقوام میں بھی جا کر اگر تمدن کی سیر کیجیے، تو صاف نظر آئے گا کہ جماد، نبات اور حیوان بس۔ انہیں تینوں کی لوٹ پھیر سے ساری نظر فریبیاں پیدا کی گئی ہیں۔ طرح طرح کے کھانے کیا ہیں؟ نبات و حیوان کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ جانوروں کی کھال اور اُون کو لے لیا اور طرح طرح کی چیزیں بنا ڈالیں، حالاں کہ ایک محقق کی نگاہ عیاناً دیکھ رہی ہے کہ اصل مادّہ وہی کھال اور اون ہے۔

اِسی طرح معملِ طبعی و کیمیاوی میں جا کر دیکھیے، تو یہی جماد و نبات کا اُلٹ پھیر وہاں بھی نظر آئے گا۔ دور کیوں جایئے، ہندوستان کے تاج عمارت کو جا کر دیکھیے، تو متمدن و تعلیم یافتوں کا دھوکھا آنکھوں کے سامنے آ جائے گا۔ صرف پتھر اور چونا ہے، جس سے عمارت بنائی گئی ہے۔ اسی کا یہ غلغلہ ہے کہ یورپ و امریکہ تک کے سیاح اُسے دیکھنے کو چلے آتے ہیں۔

کیا اِس تقریر کے جواب میں تعلیم یافتہ اور متمدن ایک وحشی و بربری سے یہ کہہ سکتا ہے کہ موالید ثلاثہ یعنی جماد، نبات، حیوان اور عناصر اربعہ آب و آتش، خاک، باد؛ اِنھیں مفید سے مفید تر

صورت کی طرف لوٹ پھیر کرنے کا نام علم ہے اور پھر علم کے ثمرات سے متمتع ہونا تمدن و {ا} ٥٩،٦٠ تہذیب ہے۔

اگر اربابِ تمدن و تہذیب کا یہ جواب صحیح ہے، تو پھر عربی زبان کا بھی یہی جواب ہے کہ ایک لفظ کو مختلف قالبوں میں ڈھالنا، مختلف اسما و افعال اور صلات کے ساتھ ملا کر گوناگوں معانی پیدا کرنا، یہ زبان و بیان کا تمدن ہے۔ اس کو کم مائیگی سمجھنا جہالت و وحشت کی دلیل ہے۔

چشمِ بد اندیش کہ برکندہ باد
عیب نماید ہنرش در نظر

نمبر ٤ سے نمبر ٧ تک کی حقیقت واضح کر دی گئی۔ اب ایک سے تین تک کی بھی حقیقت دیکھ لی جائے۔

اِصلاحِ مغالطہ اور جوابِ تحقیق:

کمالِ حیرت کا مقام ہے کہ ایک ایسا شخص جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ ڈاکٹر فونڈیک کا (جس کی اُستادی اور فن کا کمال مستشرقین میں مسلم ہے) شاگردِ رشید ہے۔ خاص کر فن لغت میں اُسی کی تعلیم اُس کے تاجِ علم کا طرۂ اِفتخار ہے، وہ ایسے مسلمات اور بدیہیات کا اِنکار کرے، جس کے بدیہی اور متواتر ہونے کے خلاف اِشارہ بھی سلف سے خلف تک کسی نے نہیں کیا۔

عربی تعلیم کا پہلا سبق یہی دیا جاتا ہے کہ اَسما و افعال کی باعتبارِ حروفِ مادہ دو قسمیں ہیں: ایک مجرد، دوسرا مزید۔ مجرد وہ ہے، جس میں حرفِ زائد نہ ہو اور مزید وہ کہ علاوہ حروفِ مادہ کے کسی اور حرف کا اِضافہ کیا گیا ہو۔

اَفعال مجرد کی دو قسمیں ہیں: ثلاثی اور رُباعی؛ لیکن اَسمائے مجردہ کی تین قسمیں ہیں: ثلاثی، رُباعی اور خماسی؛ لیکن جرجی زیدان کمالِ بے باکی سے یہ کہتا ہے کہ نہیں نہیں، بلکہ ثلاثی مجرد فی الحقیقت مزید فیہ ہے۔ تین حرفوں میں سے کوئی ایک حرف اس میں زائد ہے۔ اِس اِدّعائے محض کی تکرار بار بار کرتا ہے۔ صفحہ ٥٧ کا حوالہ مع نقل عبارت گزر چکا۔ دوسری عبارت {ا} ملاحظہ ہو، ٦٠،٦١ جسے صفحہ ٥٤ میں اس سے قبل یوں لکھتا ہے:

و اللغويون يردون من الاسم و الفعل الى اصول معظمها ثلاثية و بعضها رباعية و لا يرون هذه الاصول قابلة للرد الى اقل من ذالك و عندى انها

قابلة و لو بعد العناء۔

(یعنی اہل لغت اسما اور افعال کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ بڑی قسم ثلاثی ہے اور دوسری قسم کچھ رباعی کی ہے اور اُن کے نزدیک یہ اصول ثلاثی و رباعی اِس قابل نہیں، جو ان میں کمی کی جائے، مگر میرے نزدیک قابلیت ہے، اگرچہ کچھ دشواری ہوگی۔)

لیکن اصلی کو زائد سے تمیز کیوں کر کریں گے؟ اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں بتاتا ہے۔ حالاں کہ صرفیوں نے اصلی کو زائد سے تمیز کرنے کا ایسا عام اور آسان قاعدہ بتایا ہے کہ مبتدی سے مبتدی بھی اصلی کو زائد سے تمیز کر لیتا ہے، لیکن یہ مدعی جو ساری بنیاد ہی کو اُکھیڑنا چاہتا ہے، وہ اُس قاعدہ کو بتانے سے دریغ کرتا ہے، جس سے حروفِ اصلیہ کو زائد سے ممتاز کر سکیں۔

ہاں! لفظ قط کے متعلق جو بحث اُس نے کی ہے، وہاں یہ کہا ہے کہ یہ کٹنے کے آواز کی حکایت ہے۔ اس کے بعد تین چار اور الفاظ بھی لکھے ہیں اور ہر ایک کے متعلق یہی کہا ہے کہ یہ فلاں آواز کی حکایت ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کو آواز سے مطابق کر کے دیکھا جائے، پھر حکایت میں جس آواز کی ضرورت نہیں، وہی حرف زائد سمجھا جائے گا۔

لیکن مَیں افسوس کے ساتھ اِس کہنے پر مجبور ہوں کہ اب بھی کوئی قاعدہ نہ بنا، بلکہ اس گومگو نے اس تحقیقات کو ایک بھول بھلیاں بنا دیا۔ اِدھر سے اُدھر ٹکریں کھایا کیجیے۔ راستہ کا کہیں نشان نہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ لغت کی کوئی کتاب قاف اور طا سے مرکب لفظ کا پتا نہ بتائے گی۔
عربی لغت کا یہ کوئی لفظ ہی نہیں ہے، پھر معنی کی تلاش ایک مفہومِ بے معنی کی جستجو ہے۔ ہاں! اس
کے ساتھ کوئی اور حرف ملایئے: خواہ وہ طا ہو یا عین یا لام وغیرہ وغیرہ، تو اُس وقت {۱} آپ کو لفظ ٦١ ٦٢
بھی ملے گا اور اُس کے معنی بھی ظاہر ہوں گے۔

جس طرح حیوان کا اگر وجودِ خارجی دیکھنا منظور ہو، تو انواع کی طرف نظر کرنا چاہیے، ورنہ مجرد لفظ حیوان کا مفہوم بجز اس کے کہ اُس کا ظرف ذہن ہو، اور کہیں پایا نہ جائے گا۔ ہاں! ذہن میں بھی اسی حدتک تصور کی گنجایش ہے کہ ایک جان دار، اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا۔ اس سے زیادہ تصور ذہن میں بھی نہیں آ سکتا، لیکن جب حیوان کے ساتھ فصول میں سے کوئی فصل ناطق یا صاہل یا مفترس ملائی جائے، تو اب اُس کا خارج میں بھی وجود ہوگا اور ذہن میں بھی۔ پس

اس جگہ میں یہی سمجھیے کہ قاف وطا کا وجود لغت میں یوں نہیں ہے کہ یہ حرفِ ثالث کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسے جنس فصل کی۔

لفظ قط ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے:

لفظ قط جسے بار بار جرجی زیدان مقام اِستشہاد میں لاتا ہے اور پھر بھی اُس کے اِعادہ سے سیر نہیں ہوتا ہے، وہ لفظ بھی فی الحقیقت تین حرفوں سے مرکب ہے؛ قاف، طا اور پھر طا۔ اُس کا تلفظ بھی تشدید طا کے ساتھ ہے، جو اُس کے مکرر آنے کی دلیل ہے۔ چناں چہ اِسی مادّہ سے دوسرے الفاظ ایسے موجود ہیں، جن میں دونوں طا موجود ہیں، مثلاً قطاط بمعنی کافی، قِطاط بروزنِ کتاب سخت پیچیدہ بال۔ فعل اس کا باب سمع یسمع سے آتا ہے۔ قط کو دو حرف کہنا ایسے عجمیوں کو جو اُس کے اصلی تلفظ سے نا آشنا ہیں، دھوکھا دینا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ قط کا لفظ قطف اور قطب وغیرہ الفاظ میں مشترک ہے، غلط بنیاد پر غلط تعمیر ہے۔ اِس لیے کہ تشدید طا کے ساتھ حرفِ طا کسی کلمہ میں بھی نہیں آیا ہے۔ اب جب کہ واقعہ یہ ہے کہ قط تین حرفوں کا مجموعہ ہے اور یہی سہ حرفی مجموعہ صوت قطع کی حکایت ہے، تو پھر یہ کہنا کہ اصل مادّہ ثنائی یعنی دو حرفی ہوتا ہے، کیوں کر صحیح ہوا۔

ہوسکتا ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ حکایت صوتی میں قاف اور ایک ہی طا کا وجود کافی ہے۔ دوسرا طا لفظ قط کا ایسا ہی زائد ہے، جیسا کہ با اور فا وغیرہ حروف دیگر الفاظ میں زائد ہیں۔ {|} اہل لغت اگر اسے زائد نہیں کہتے، تو نہ کہیں۔ یہاں بحث لغوی نہیں ہے، جو لغت کی ٦٢،٦٣
پیروی کی جائے، یہ فلسفی بحث ہے اور اس کے لیے صرف ایک لفظ کہہ دینا کافی ہے یعنی فلسفہ۔

بہتر! ہم بھی اس پر زور نہیں دیتے کہ ثلاثی مجرد کو ثنائی مزید نہ کہیے۔ اس لیے کہ تین حرف اصلی ماننے سے وہ مقاصد فوت ہو جائیں گے، جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ ساری جدوجہد اور کدوکاوش کی جارہی ہے۔

پہلا مقصد یہ ہے کہ عربی زبان بھی مثل دیگر زبانوں کے حقیقت میں محض آواز ہی آواز ہے۔ یہاں بھی الفاظ کی مناسبت معانی کے ساتھ بس اِسی قدر ہے کہ طبعی یا خارجی صوت کی یہ حکایت ہے۔

دوسرا مقصد ایک اشارہ ہے اِس حقیقت کی طرف کہ مادّہ کا تین حرف سے کم ہونا زبان کے

نامکمل ہونے کی دلیل ہے۔ اجسام میں اگر صورتِ نوعیہ نہ ہو اور جنس کے ساتھ اگر فصل نہ پائی جائے، تو اجسام و اجناس کا باہم متمایز ہونا محال ہو جائے۔ اِبہام کی تاریکی ان کی باہمی خصوصیات کو محجوب و مستور کر دے گی، جیسا کہ عجمی زبان کی عجمیت۔ اس پر اِصرار کہ تین حرفوں کو مادّہ کہنا غلط ہے، اسی غرض سے ہے کہ عربی زبان بھی ویسی ہی مبہم ہے، جیسی کہ عجمی۔ ہاں! ایسی زبانیں جن میں مادّہ ہوتا ہی نہیں، اُن پر عربی کو ترجیح ہے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ زبان کا انتہائی کمال حرکات و اِعراب پر آ کر منتہی ہوتا ہے۔ عربی میں اعراب بھی ہے اور حروفِ مادّہ بھی۔ اگر اسے ناقص ثابت کر کے ایک کڑی اس کی یعنی تیسرا حرف غائب کر دیا جائے، تو کسی وقت موقع پا کر نہایت سہولت سے کہا جا سکتا ہے کہ عربی کسی ایسی زبان سے ماخوذ ہے، جس زبان کے لیے تین حروف اصلی ثابت ہو جائیں۔ اِس وقت تو عربی زبان کسی کامل زبان کی ناقص یادگار ہے۔ سلسلۂ اِرتقا میں سے ایک کڑی اس کی کھو گئی ہے۔

سعی لاحاصل پر زیدان کا اِضطراب:

انہیں مقاصد کے حاصل کرنے کے لیے دوحرفی کے مغالطہ کو بدیہی کہہ کر پیش کرنے کی سعی
لاحاصل کی گئی ہے۔ کوشش کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ لفظ قط کو پہلے کٹنے کے آواز کی حکایت کہہ دیا،
پھر چند ایسے الفاظ کا {|} جن میں قاف و طا کے بعد تیسرا حرف عیاناً ممتاز نظر آ رہا تھا اور اُن کے ٦٣، ٦٤
معنی بھی کٹنے کے تھے، یہ کہہ کر فیصلہ کر دیا کہ تیسرا حرف زائد ہے، اس کا لحاظ فضول۔ اصل میں
وہی قط ہے، اب لفظ قطن بمعنی روئی سامنے آیا۔ حکایت موجود یعنی قط اور قطع کی معنی مفقود۔
منہ موڑ لیا، گویا کہ دیکھا ہی نہیں۔

اب جذ، قص، عض، قد اور جز وغیرہ سامنے آئے۔ قطع کے معنی موجود، لیکن قط کی صورت مفقود۔ عجب مشکل ہے! حکایت صوتی کو لیتے ہیں، تو معنی غائب، معنی کا لحاظ کرتے ہیں، تو حکایت مفقود۔

خیر! کہہ دیا کہ ہم وزن و ہم جنس ہیں، اس لیے قطع کے معنی ان کے بھی قرار دیے گئے۔ گویا قاعدہ یہ ہوا کہ خود صوت کی حکایت ہو یا اُس حکایت کے ہم وزن ہو، اس قاعدہ کو مضبوط کرنے کے لیے سلسلہ مجاز در مجاز سے گزرتا ہوا لفظ خاص کے صیغۂ ماضی خصّ پر جا کر ختم ہوا؛ یعنی خاص کرنے کے معنی بھی کاٹنا ہیں، لیکن اب دوسرے ہم وزن آئے (غم وهم) بمعنی

اندوہ گیں ہونا، (مسّ) چھونا، (شمّ) سونگھنا، (سبّ) بُرا کہنا، (حض و حث) برانگیختہ کرنا۔ غرض بلا مبالغہ سیکڑوں الفاظ ایسے کہ وزن موجود اور معنی غائب۔ لطف یہ کہ خَصّ کو معنی قطع تک کھینچ تان کر پہنچایا گیا، لیکن اس کا مقابل (عمّ) لفظ عام کا ماضی جو سامنے موجود تھا، اُس کی طرف نظر اُٹھا کر بھی دیکھا نہ گیا۔ ایسے فلسفہ اور فلسفی کو کیا کہیے! وضع الفاظ کے لیے حکایت صوتی کا اصول بنیاد قرار پایا، تو حکایت موجود، معنی غائب، جیسا کہ لفظ قطن سے ظاہر۔ آنکھ بچا کر آگے بڑھے، تو معنی موجود، محاکات ندارد، جیسا کہ جَنّ وغیرہ۔ ہم جنس کہہ کر سانس لیا، تو جنس موجود اور معنی معدوم، جیسا کہ غم وغیرہ۔ انّا للّٰہ و انّا الیہ راجعون۔

کیا اچھی تحقیق ہے کہ ایک لفظ سے آگے بڑھتے ہی بنیادی اصل کی شکل بگڑ گئی، کچھ آگے ہمت کرنے کی جو کوشش کی، تو نہ تحقیق رہی، نہ اصولِ تحقیق؛ سب کے سب فنا ہو گئے۔ خدا جانے یہ دریائے علم کی شناوری ہے یا بھنور میں پھنس کر ڈوبنا ہے۔ علمی اَیوان کی سیر ہے یا بھول بھلیاں کا بھلاوا ہے۔ افسوس! ایک نئے قسم ثنائی کی ایجاد، ثلاثی مجرد کے تجرید کی بیخ کنی، مزید فیہ میں اُس کا شمار، لغت پر فلسفہ کا بار غطہ، لفظ قط کا بار بار مختلف صفحات میں بطورِ مثال و سند اِعادہ؛ یہ سارے !! کھیل کھیلے گئے، لیکن آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ ٦٥|٦٤

؎ وہی گر پڑا کبوتر کا
جس میں نامہ بندھا تھا دل بر کا

صحیح تحقیق:

اب مَیں جو کچھ عرض کرتا ہوں، اُسے اِنصاف و تامل سے دیکھیے! قاف و طا دو حرف شدید القوۃ جب مجتمع ہوئے، تو اُن سے پوری قوت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس پوری قوت کی تعبیر کاٹنے سے کی گئی اور یہ کہا گیا کہ جس کلمہ میں یہ دونوں حرف جمع ہوں گے، اُس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ قاف و طا اور کاٹنے کے معنی میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ صدقِ کلی مجموعہ قاف و طا کی جانب سے ہے؛ یعنی جہاں اِن دونوں کا مجموعہ ہوگا، کاٹنے کا مفہوم ہوگا، لیکن کاٹنے کے معنی جہاں پائے جائیں، وہاں اِن حرفوں کا پایا جانا ضروری نہیں، مثلاً ہر عالم آدمی ہے، لیکن ہر آدمی عالم نہیں۔

اب جب کہ عام و خاص مطلق کی نسبت متحقق ہو گئی، تو پھر اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ جزو

جذ اور قص وغیرہ کو قط کا ہم وزن کہہ کر کاٹنے کی معنی ثابت کریں، نہ اس کی حاجت کہ الفاظِ ہم وزن کو کھینچ تان کر قط کے معنی تک بزور پہنچائیں اور جہاں کھینچ تان سے بھی کام نہ نکلتا ہو، وہاں یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ فلسفہ۔

ہاں! اِس کی ضرورت البتہ ہے کہ جو الفاظ قاف وطا سے مرکب نہیں، اُن کے معنی کاٹنے کے کیوں کر ہوئے۔ اس بصیرت کے لیے صفاتِ حروف کا مطالعہ کرنا چاہیے، لیکن پہلے شے مقطوع کی گوناگوں حالت کا لحاظ کر لیجیے۔ کوئی تو سخت چیز ہوگی، کوئی نرم، کسی میں تازگی ہوگی اور کسی میں خشکی، پھر اس کیف کے بھی مراتب ہوں گے، مثلاً پتھر بھی سخت ہے اور لکڑی بھی، انگور و خربوزہ میں بھی تازگی ہے اور سیب و لکڑی میں بھی۔ اِسی طرح کاٹنے کی حالت بھی گوناگوں ہوگی۔ کہیں طول میں سے کاٹیں گے اور کہیں عرض میں سے، کسی کا کچھ حصہ کاٹیں گے اور کسی کو جڑ سے کاٹ دیں گے۔

عربی زبان جس کے الفاظ کا خزانہ بے کراں اور جس کے کمال کی حد حواس کے اِحاطہ
سے {ا} بلند و بالا ہے، ان سب مفہوموں کے لیے جدا جدا لفظ پیش کرتی ہے۔ ٦٦،٦٥

گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت:

اب مَیں اُن تمام الفاظ کو ایک جگہ جمع کیے دیتا ہوں، جن کے معنی کاٹنا ہیں اور متفرق اوراق پر اُن کا ذکر جرجی زیدان نے کیا ہے۔ قط، قد، قطع، قطب، قطف، قطم، قطل، قص، جذ، جز، عض، قضم؛ بقیہ الفاظ میں کھینچ تان ہے، اِس لیے اُنھیں چھوڑتا ہوں۔ لغت کی کتابیں موجود ہیں، دیکھ کر تصدیق کر لیجیے۔ اِن میں سے قط، قد، قضم اور ایک لفظ خضم ابتدائی اوراق میں گزر چکے، انھیں وہاں دیکھنا چاہیے۔ قطع، قطب، قطف، قطم اور قطل اسی بحث میں ابھی لکھے گئے ہیں، لہٰذا اُن کے تکرار کی بھی حاجت نہیں۔ اب نہ رہے، مگر چار لفظ قص، جذ، جز، عض: بطورِ اختصار اِن چاروں کے معنی سے مناسبت کی تعلیل بیان کرتا ہوں۔ ایک کی اِبتدا قاف سے ہے، دو کی جیم سے اور ایک کی عین سے۔ قاف کے صفات کا ابھی بیان ہوا ہے۔ رہا حرفِ جیم؛ اس کے صفات بھی وہی ہیں، جو قاف کے ہیں۔ صرف ایک صفت میں اختلاف ہے؛ جیم مستفلہ ہے اور قاف مستعلیہ۔ یہ اختلاف صفت جہر، شدت اور قلقلہ کی قوت کو کمزور نہ کرے گا۔ ذال اور زا دونوں مجہورہ ہیں، مگر دونوں رخوہ یعنی نرم۔ ہاں! زا صفیرہ بھی ہے، لیکن ان

کے باہم مدغم ہو کر مشدد ہو جانے سے نرمی میں کچھ شدت آ گئی، جیسے تاگے کا ہر تار کمزور ہے، لیکن انھیں باہم ملا کر اگر بٹ دیا جائے، تو باوجودِ ضعف ایک گونہ قوت آ جائے گی۔ یہی حال رخوہ حروف کے مشدد ہو جانے کا ہے۔

حرفِ صاد رخوہ اور مہموسہ مگر صفیرہ ہے۔ عین مجہورہ اور متوسطہ ہے۔ ضاد مجہورہ اور رخوہ۔

قصّ: بال یا پر یا پشمینہ کاٹنا۔ قاف کی شدت و جہر اور صاد کی نرمی و آہستگی، قاف کی قوت اور صاد کا ضعف جسے تشدید کچھ قوت دے رہی ہے، جس معنی کے لیے قص کی وضع ہے، ان صفات سے ظاہر ہے، پھر صاد کی صفت صفیر جو بوقت ادا اُس میں پائی جاتی ہے، اُس آواز کی کیسی سچی حکایت ہے۔ {۱} ٦٧|٦٦

جزّ: اونٹ، بھیڑ، بکری کی پشم کاٹنا یا تیار کھیت گیہوں، جو وغیرہ کاٹنا۔ جیم قوی حرف ہے اور اس میں جہر بھی ہے اور شدت بھی۔ زا میں جہر ہے، مگر نرمی کھیت کٹنے کی اور حیوان کی پشم ترشنے کی آواز میں اِظہار سابق آواز سے زیادہ ہے۔ ہاں! کھیت ہو یا جانور کی پشم، نرم ضرور ہیں۔ لفظ کی معنی سے مناسبت ظاہر ہے۔ یہاں بھی زا کی صفت صفیر نوعیت آواز کی صدا بلند کر رہی ہے۔

جذّ: جیم کی قوت اس کی صفات سے ظاہر ہے، لیکن ذال مجہورہ اور رخوہ ہے۔ اس لیے ایسی سخت چیز جسے توڑ بھی سکتے ہوں، جب قطع کریں، تو جذ کہیں گے۔

عضّ: دانت سے کاٹنا۔ عین مجہورہ اور متوسطہ ہے؛ یعنی شدیدہ و رخوہ کے بین بین ہے۔ ضاد مجہورہ اور رخوہ۔ آلہ قطع اور شے مقطوع کو دیکھیے، پھر صفاتِ عین اور ضاد کا لحاظ فرما کر اُس وضع کی داد دیجیے۔

ایسے الفاظ ابھی اور باقی ہیں، جن کے معنی کاٹنا ہیں، لیکن یہی تیرہ لفظ جو اوپر مذکور ہوئے، عربی کے فضل و کمال پر روشن برہان ہیں۔ ان میں کا ہر لفظ ایک خاص حالت یا کیفیت سے مشعر ہے۔ اسی کے ساتھ لطف یہ ہے کہ الفاظ باعتبارِ تنوعات کیفیت و حالت ہر حالت و کیفیت کی آواز کی ہو بہو محاکات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر کٹنے کی آواز یکساں نہیں ہے۔ جو چیز جیسی ہوگی، کاٹنے کے وقت اُس کی آواز بھی اُسی کے مناسب ہوگی۔ ککڑی کاٹنے اور لکڑی کاٹنے کی آواز یکساں نہ ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ پھر ایک قسم آواز کو حکایت کا مرتبہ دے کر وضع لفظ کے لیے بنیاد قرار دینا اور

دوسری صداؤں سے کان بند کر لینا ترجیح بلا مرجح اور ناانصافی کی دلیل ہے۔ اسی کے ساتھ یہ
محاکات بھی صحیح نہیں ہوئی: مَحکی عنہ کی صدا کچھ ہے اور حکایت کی کچھ اور اس توازن اور صحیح احساس
اور کمالِ انصاف کی مثال اگر دیکھنا ہو، تو عربی زبان کے الفاظِ مذکورۂ بالا کا صحیح تلفظ کر کے قوتِ
سامعہ سے پوچھیے کہ آواز ہر مقطوع کے مناسب ہے یا نہیں۔ نرم، سخت، سوکھی اور تر کی آواز میں
٦٨|٦٧ بوقت قطع جو فرق ہے، وہ اُن الفاظ کے {|} تلفظ سے ظاہر ہے، جو اُن کے لیے وضع ہوئے ہیں۔

غرض مناسبت لفظی و معنوی جو حرفوں اور معنی میں ہے، اُس کے علاوہ حکایت صوتی بھی ایسی ثابت ہوئی، جس کا جرجی زیدان کو وہم و گمان بھی نہ تھا۔

اگرچہ مَیں اِس کا قائل نہیں کہ وضع الفاظ کی بنیاد حکایت صوتی کے اصول پر ہے، لیکن اگر کوئی اِسی کو کمال سمجھتا ہے، تو آیئے اور دیکھیے کہ یہ کمال بھی عربی ہی میں کامل ہے۔

؎ آں کہ می گویند آں بہتر ز حسن
یارِ ما ایں دارد و آں نیز ہم

مباحث مذکورۂ بالا کے بعد یہ فیصلہ نہایت آسان ہے کہ اِستقرا کا اصول اور فلسفہ کی حقیقت کس کے تحقیق میں پائی جاتی ہے۔ اگرچہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ مَیں لغت کا فلسفہ بیان کرتا ہوں، اِس لیے کہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ لغت و اِشتقاق کے مسائل ہیں، صرف کی مختصر کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔

فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل:

ہر عربی خواں اس قدر ضرور جانتا ہے کہ حروف کا اپنے مخارج سے ادا کرنا نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی لیے و لا الضالین میں جہاں ادائے ضاد میں فرق آیا، جھگڑا کھڑا ہو گیا۔ ظا، ذال، زا اور ضاد جب کہ اپنے مخرج اور صفات میں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور عربی حروف کی ترکیب میں مناسبت معنوی کا لحاظ ہے، تو پھر حرف کی صوت بدل جانے سے وہ مناسبت باقی نہ رہے گی، بلکہ جس صوت سے اُس کی صوت بدلی ہے، اب وہ مناسبت سمجھی جائے گی۔

شریعت نے جو تجوید سیکھنے کی شدید تاکید فرمائی ہے، اُس کا مقصد الفاظ و عبارت کی ظاہری
نمائش و آرائش نہیں ہے، بلکہ تغیر معنی سے الفاظ کو محفوظ رکھنا ہے۔ اِس نکتہ سے ناآشنا و بے گانہ یہ
٦٩|٦٨ سمجھتا ہے کہ تجوید ایک بے کار فن ہے، نہ اُس کے سیکھنے کی حاجت، نہ اُس کی {|} رعایت کی

ضرورت۔ صرف تلاوت وقراءت میں تجوید سے خوبصورتی پیدا ہوجاتی ہے اور بس۔ حالاں کہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

لفظ قطن کی دلالت:

اب مَیں لفظ قطن کے متعلق کچھ عرض کردوں، تاکہ یہ معلوم ہو کہ قاف وطا کے مجموعہ کا اثر یہاں بھی نمایاں ہے۔ جرجی زیدان اگر بلحاظِ اوصافِ حروف کٹنے کے معنی قرار دیتا، تو لفظ قطن سے روپوش ہونا نہ پڑتا۔ اُس نے حکایت صوتی کو اصول قرار دیا۔ اس لیے صوتِ قطع لفظ قطن میں معدوم ہوگئی، لیکن حقیقت قطع یہاں بھی موجود ہے۔ ہاں! قطن کے سوا چیزوں کو کاٹنے والی کوئی خارجی شے پائی جاتی تھی، لیکن اس کا قاطع اس کی داخلی چیز ہے یعنی خودرُوئی۔

روئی کی باعتبار اُن درختوں کے جن میں پیدا ہوتی ہے، بہت سی قسمیں ہیں۔ بعض زمین دوز ہوتے ہیں، بعض قد آدم تک دراز ہوتے ہیں، بعض بہت ہی بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں، لیکن سب میں امر مشترک یہ ہے کہ وہ پھل جس کے اندر روئی پائی جاتی ہے، بطورِ غلاف روئی پر چڑھا ہوتا ہے۔ جب روئی اُس میں پختہ ہوکر قوی ہوجاتی ہے، تو وہ باہر آنے کے لیے زور کرتی ہے۔ اُس وقت غلاف کا منہ پھانک ہوکر پھٹ جاتا ہے اور روئی اُس میں سے باہر نکل آتی ہے۔

روئی کی طاقت اپنے غلاف کو اِس طرح پھاڑ دیتی ہے، جس طرح کسی دھاردار چیز سے اُس کو قطع کردیتے۔ حرفِ نون جس کی ایک صفت غنہ ہے؛ یعنی یہ حرف ناک کے بانسہ سے ادا ہوتا ہے، پھر مجہورہ بھی ہے اور متوسطہ بھی۔ اس کا قاف وطا سے ملنا اس سے مشعر ہے کہ یہاں قطع کا فعل اندر ہی اندر عمل میں آئے گا، جیسا کہ نون کا ادا ناک کے اندرونی حصے یعنی خیشوم میں جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں، پایا جاتا ہے۔

اب مَیں اِس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ ہر پڑھا لکھا آدمی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جرجی زیدان نے سفسطہ کا نام فلسفہ رکھا ہے یا نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ بعض مباحث مکرر ہوگئے ہیں اور بعض مقامات کی وضاحت حد طوالت تک پہنچ گئی ہے اور شاید لطیف طبائع کی ملالت کا موجب {|} ہو، ٦٩|٧٠ لیکن پھر عرض کروں گا کہ مجبوری یہی تھی کہ یورپ کے کورانہ مقلدوں کو ایک معاند مستشرق کے مغالطہ سوفسطائیت سے تا بحد اِمکان بچانا تھا۔ جرجی زیدان اپنے خیال میں اسے ایک اَچھوتا

اِجتہاد سمجھتا ہے، جو یہ تحقیق پیش کردی کہ انسان نے کائنات کی صداؤں کو سن کر بولنا سیکھا اور اس کے الفاظ فی الحقیقت موجودات کے آواز کی محاکات ونقالی ہیں، لیکن اُسے معلوم ہونا چاہیے تھا کہ یہ ایک فرسودہ اور پارینہ خیال ہے، جس کی مقبولیت نہ مشرق میں رہی، نہ مغرب میں۔

بے شک معتزلہ کا یہ مسلک کچھ عرصہ تک یورپ میں پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا گیا، لیکن دورِ آخر کے ایسے علما جو فلالوجسٹ کی جماعت میں صدر تسلیم کیے گئے ہیں، اس کی بے اصولی اور سطحیت کے مقر ہوئے۔

ایسا ہی متاخرین نے بھی اسے اِضاعت وقت سے تعبیر کیا ہے، جو ایک زبان کو دوسری زبان سے مشتق ثابت کرنے میں کوشش کی گئی۔

ایسے اشخاص جو اہل یورپ کے سوا کسی اور کی زبان سے کچھ بھی سننا گوارہ نہیں کر سکتے، اُنھیں چاہیے کہ پروفیسر میکس ملر کی مشہور کتاب ”سائنس آف لینگویج“ کا مطالعہ کریں، میرے بیان کی تصدیق ہو جائے گی۔

◆ {۱} ۷۱|۷۰

حوالہ جات

۱- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۱۳
۲- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۵٦
۳- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۵۷
٤- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۹۱
۵- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۵٦
٦- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۹۰
۷- فلسفة اللغة العربية صفحہ ۹۵

پانچواں باب:

فلسفہ اِرتقائے لسان

زبان اور اُصولِ ارتقا:

عربی زبان کے اِرتقا کا ایسا کمال جس سے آگے کسی رتبہ یا درجہ کا ہونا خیال میں بھی نہیں آسکتا، وہ اشتقاقِ کبیر ہے، لیکن اس سے پہلے مختصر الفاظ میں اُن مراحل و منازل کا بیان کر دینا ضروری ہے، جو زبان کے متعلق محققین علمائے السنہ نے اپنی تصانیف میں بیان کیے ہیں، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اشتقاقِ کبیر ترقی کی ایسی آخری منزل ہے، جہاں پہنچ کر قوتِ وہمیہ بھی یہ تجویز نہیں کر سکتی کہ زبان کے کمال کے لیے اب اور کیا ہونا چاہیے۔

①

اِس دور کے علمائے السنہ تقریباً اس پر متفق ہیں کہ زبان کی تاسیس حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ انسان وہی بولی بولتا ہے، جس بولی کو وہ اپنے روزِ ولادت سے سنتا ہوا زبان کھولتا ہے۔ اِیران کی زبان فارسی، عرب کی عربی، انگلینڈ کی انگریزی اور فرانس کی فرانسیسی ہے۔ انسان کا جو بچہ جہاں پیدا ہوگا، اُس کے کان اُسی بولی کو سنیں گے، جسے اُس جگہ کے باشندے بولتے ہوں گے۔ ایک ہندی بچہ اگر عرب میں پیدا ہو یا پیدائش کے بعد حواس کے آغازِ عمل سے پہلے وہاں پہنچ جائے، تو باوجود اس کے کہ ماں اور باپ اس کے ہندی ہیں اور صدیوں سے اس کے خاندان کی زبان ہندوستان کی زبان ہے، لیکن یہ بچہ اپنے گرد و پیش چوں کہ عربی سنتا ہے، اس لیے یہ اُسی کی حکایت کرے گا۔ اس ماحول میں اس بچہ کی زبان عربی ہوگی۔ اس کی مادری زبان ہندی اس کے لیے اُس وقت ایسی ہی اجنبی ہے، جیسا کہ عربی النسل کے لیے ہندی بے گانہ ہے۔ {۱} ۷۲|۷۱

②

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں کوئی نہ آدمی ہو، نہ آدم زاد، وحوش و طیور، چرند و پرند، درخت اور بوٹی کے سوا کسی بنی نوعِ انسان کا وہاں نشان و پتا

تک نہ پایا جائے، تو وہ بچہ جوان ہو کر بلکہ بوڑھاپے تک بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔ اُس کے منھ سے آواز نکلے گی، جذبات واحساسات کے اختلاف سے اُس آواز کے زیر و بم میں بھی اختلاف ہوگا لیکن انسانی آواز سے وہ مشابہ نہ ہوگی، بلکہ جیسی آواز اُس نے اپنے گرد و پیش سنی ہے، اُسی کی نقالی یہ کر رہا ہوگا۔

③

تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ملک کی زبان لے لو اور پھر آج سے سو برس قبل اُس ملک میں جو زبان بولی جاتی تھی، اُس کو سامنے رکھ کر موجودہ سے مقابلہ کرو، تو ماضی و حال میں تمھیں تغیر کا کافی نمونہ نظر آئے گا۔ جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آیندہ نسلوں کی یہ زبان نہ ہوگی۔ ہر صدی کا دور جب ختم ہوتا ہے، تو زبان میں ایسی تبدیلی پیدا کر جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں اجنبی اجنبی سے معلوم ہوتے ہیں۔

دلائل ثلاثہ کا ماحصل:

اَدِلّہ ثلاثہ مذکورہ اگرچہ ایک ہی اصول پر قائم کی گئی ہیں، لیکن یہ دلیل ایک امر زائد کو بھی ثابت کرتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتدا میں انسان کی آواز محض کائنات کی صداؤں کی نقالی تھی۔ آہستہ آہستہ نقل اصل سے زیادہ واضح ہوتی گئی، تا آں کہ ایک منزل پر پہنچ کر آواز کو زبان کا لقب مل گیا، جہاں سے بحیثیت زبان اِس کی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے۔ آواز سے زبان کے مرتبہ تک پہنچنے کے لیے قرنہا قرن گزرے ہیں، جس کی مدت کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اِسی طرح ترقی کی منازل طے کرنے میں زبان کو جو مدید زمانہ درکار رہا ہے، وہ بھی قیاس سے باہر ہے۔

سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اسے چار دور پر منقسم کر لینا چاہیے:

۱۔ طبعی ۲۔ تقلیدی ۳۔ صوتی ٤۔ نطقی

دورِ طبعی کا آغاز:

دُنیا میں پہلا دور انسان کی زندگی کا ویسا ہی گزرا ہے، جیسا کہ حیوانِ {۱} لایعقل کی زندگی ۷۳|۷۲
بسر ہوتی ہے۔ نہ پہننے کے لیے اس کے پاس لباس تھا، نہ کھانے کے لیے غذا تھی، نہ رہنے کے لیے مکانات تھے، نہ دشمن سے مدافعت و مقابلہ کے لیے آلاتِ حرب موجود تھے، نہ بولنے کے

لیے زبان تھی۔

بھوک کے وقت درختوں کا پھل، پتہ یا چھال کھا لیتے۔ کبھی کسی جانور کو پتھر سے مار کر اپنے بھوک کی تسکین کرتے۔ پہاڑوں کی کھوہ میں چھپ کر شب بسر کرتے یا درختوں کے نیچے اگر غار مل جاتا، تو اُس میں گھس کر نیند سوتے۔ ہجومِ جذبات کے وقت بے معنی آواز غوغاں جیسی منہ سے نکالتے۔ نہ اس آواز کے لیے محل و موقع کی مناسبت تھی، نہ اس سے کوئی اِفہام و تفہیم کا مقصد، محض طبیعت کا تقاضا تھا، جو بصورتِ آواز پورا کیا جاتا۔

ضرورتِ اجتماع:

اِنسان نے جنگلی جانوروں کو جب اپنے ابنائے جنس پر حملہ آور ہوتے ہوئے دیکھا، تو اسے اپنی زندگی کا خطرہ محسوس ہوا۔ غار اور بھٹ اگرچہ جائے پناہ تھے، لیکن موذی حشرات الارض اور درندوں سے محفوظ رہنے کے لیے اس سے زیادہ امن و حفاظت درکار تھی۔ اس ضرورت نے انسان کو اس پر مجبور کیا کہ حتی الامکان یہ اجتماعی زندگی بسر کریں تا کہ ایک دوسرے کے لیے مواقع خطر پر معین و مددگار ہو سکیں۔ اِنفرادی کمزوری کو اجتماعی قوت سے قوی کرنے کا خیال اِسی ضرورتِ تعاون نے پیدا کیا۔ رفتہ رفتہ انسان کی آبادی اجتماعی صورت کی طرف بڑھنا شروع ہوئی۔

اُس وقت سے انسان جہاں کہیں بھی آباد ہوتا، وہاں ابنائے جنس کی موجودگی ضروری خیال کی جاتی۔

اِجتماع اور ضرورتِ مفاہمت:

لیکن اِجتماعی حیات کا تقاضا یہ ہوا کہ باہمی مفاہمت کے لیے کوئی ایسا ذریعہ اِیجاد کیا جائے، جس کی وساطت سے ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر وہ فوائد حاصل کر سکے، جس مقصد کے لیے {۱} انفرادی زندگی کو ہیئتِ اِجتماعی کی شکل میں منتقل کیا گیا ہے۔ ۱۷۳۔

اِجتماع کا یہ تقاضا جیوں جیوں بڑھتا گیا، طبیعت اِنسانیہ میں اضطرار بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ پہلا واسطہ جو ایجاد ہوا، وہ اِشارہ تھا، پھر لفظ، پھر جملہ اور کلام۔

حیوان کا جمود اور اُن کا اِرتقا:

جانوروں کو دیکھو گے کہ اپنی حرکات اور اپنے آواز کے تغیر انداز سے اپنی کیفیت دلی کا وہ

اظہار کرتے ہیں، لیکن اُس آواز میں لفظ تک ترقی کرنے کی قابلیت مفقود ہے، نیز اُن کے اعمال و افعال اور حرکاتِ اعضا میں بھی بجائے تنوعات ایک ہی نوعیت پر سکون و قرار ہے۔ اس لیے نہ تو اُن کے اعضا کے اشارے زیادہ مفید ہوئے، نہ اُن کی آواز نے اِفہام و تفہیم کے دائرہ کو وسیع کیا۔ اِس لیے باوجودِ اجتماع وہ جس کے مقابلہ میں کم زور تھے، کم زور ہی رہے اور مفاہمہ کا وہ واسطہ جسے اپنے وجود کے ساتھ لائے تھے، اُس پر کچھ اِضافہ نہ کر سکے۔

لیکن انسان جس میں تقلید و اختراع کی قابلیت تھی، اس نے اپنی انہیں دونوں استعدادوں سے ایسا کام کیا کہ آج اس کا تمدن، اس کی معاشرت، اس کی گفتگو اُس سے اِبا کرتی ہے کہ اُس پر ایسی پستی اور بے شعوری کا زمانہ گزر چکا ہے۔

دورِ تقلیدی:

انسان اپنے انفرادی اور ابتدائی دور میں حیوان اور دیگر موجودات کی آواز سن کر محاکات کرنے کا سبق پڑھ چکا تھا، لیکن اجتماع نے ایک درس اشارہ کا اسے اور پڑھایا۔

اقسامِ اِشارہ:

اِشارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک اِختیاری دوسرا اِضطراری

خوشی، رنج، راحت اور کرب وغیرہ وغیرہ کیفیاتِ نفسی کے وقت چہرہ کا تغیر اعضا کی حرکت اضطراری کی قسم ہے۔ جب ان کیفیات کی حکایت مفقود ہوتی، تو چہرہ و اعضا میں اُسی نقل کو اُتار کر اُس کیفیت سے خبردار کرتے۔

گونگے کی مثال:

۷۴|۷۵ اِشارۂ اختیاری وہ کہ محکی عنہ کی شکل بوساطت اشارہ ظاہر کی جائے، {ا} جیسا کہ گونگا جب کسی امر کا اِظہار کرنا چاہتا ہے، تو اپنے مشار اِلیہ کی شکل اپنے اشارہ سے قائم کرتا ہے، مثلاً گھونگھٹ یا برقع؛ یہ اُس کا اشارہ عورت کے لیے ہے۔ مونچھ، داڑھی کا اشارہ مرد کو بتاتا ہے، لیکن غیظ و غضب کے وقت چہرے کا کھنچاؤ، پیشانی پر بل، بھوؤں کا تننا؛ یہ اشارہ اِضطراری ہے۔ اس کی حکایت گونگا جب کرے گا، تو چہرے کو قصداً عبوس بنالے گا۔

وضع الفاظ سے قبل انسان گونگے تھے۔ اس لیے گونگوں کی طرح اشارات سے کام لیتے۔

یہی اختیاری واضطراری اشارات اُن کے مافی الضمیر کے لیے ترجمان تھے۔ اگرچہ ابتدا ابتدا میں اشارے کم تھے، لیکن آہستہ آہستہ کچھ عرصہ بعد اُن میں ایسی ترقی ہوگئی کہ اشیائے خارجیہ سے بڑھ کر ہر طرح کے خیالات وجذبات وغیرہ بلا تکلف اشارہ سے ظاہر کردیے جاتے تھے۔

اِشارہ کی کوتاہی:

اِشارہ کی ایجاد، پھر اس کی افزونی نے بہت بڑی حد تک اظہارِ مافی الضمیر کے لیے سہولت پیدا کردی تھی، لیکن مشکل یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ ضروری تھا۔ شب کی تاریکی یا کسی حجاب کے عارض ہوجانے سے باہمی گفت وشنود نہیں ہوسکتی تھی۔ اِس لیے اِنسان اپنا قدم آگے بڑھانا چاہتا تھا، تاکہ تاریکی اور حجاب میں بھی ایک دوسرے سے عرضِ مدعا کرسکے، ورنہ اگر یہ مجبوری نہ ہوتی، تو آج بجائے الفاظ ولغات اِشارات ہی اِشارات ہوتے۔

مفاہمت صوتی:

اِشارات وافر ہوکر بھی جب کہ انسان کی دشواریوں کو مفاہمہ کے باب میں حل نہ کرسکے، تو پھر جو طبعی آواز اپنی یا غیر کی مسموع ہورہی تھی، انسان نے اُنھیں کی محاکات کو اِستعمال کرنا شروع کیا، مثلاً تکلیف کے وقت آہ کا کلمہ بے ارادہ زبان سے نکل جاتا ہے اور اِس کا باعث محض طبیعت ہوتی ہے۔ اب انسان نے اِسی لفظ کو ہر اُس موقع پر استعمال کرنا شروع کردیا، جہاں ناپسندیدگی یا ناراضی کے اظہار کا موقع آتا۔ اسی طرح جانور جو مختلف حالات میں آواز نکالتے ہیں، اُن کی آواز کی نقل کو اُس حالت کے موقع پر حکایت کرکے اُس حال کا ترجمان بنایا۔ {۱} ٧٦ ٧٥

مثلاً کتا جب اپنے مالک کو دیکھتا ہے، تو ایک ایسی آواز نکالتا ہے، جسے نہ بھونکنا کہہ سکتے ہیں، نہ ہانپنا۔ انسان نے اس آواز کا نکالنا اُس موقع کے لیے اخذ کیا، جب کہ کوئی ایسا شخص آجائے، جس کا آنا خوشی کا باعث ہو۔ اس طرز کی آواز جب کوئی نکالتا، تو دوسرے سمجھ جاتے کہ کسی ایسے شخص سے ملاقات ہوئی ہے، جس کا ملنا موجب مسرت ہے۔

اِسی طرح کتا جب اجنبی یا چور کو دیکھتا ہے، تو اُس وقت بھونکنا شروع کرتا ہے، لیکن اُس کے بھونکنے میں تقاطع وتسلسل کا ایک خاص انداز ہوتا ہے، جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی ناخوش گوار وجود آگیا۔ اِنسان نے بھی دشمن یا موذی جانور سے خبردار کرنے کے لیے اُس طرزِ آواز کو ذریعہ بنایا۔

غرض اسی طرح آواز کی حکایت کا سلسلہ مافی الضمیر کے اظہار کے لیے ایجاد ہوتا رہا۔ یہی آواز کبھی جذبات وخواہشات کا اظہار کرتی اور کبھی اُس موجود پر بھی دلالت کرتی، جن کی آواز کی یہ حکایت ہوتی، مثلاً اگر کتا کہنا ہوتا، تو اُس کے لیے بھی بھونک دینا کافی تھا، لیکن ہنوز اِشارات کی ترجمانی متروک نہیں ہوئی تھی؛ کہیں حکایت صوتی سے کام لیتے اور کہیں اشارات سے۔

جس طرح گونگے کی ذات اشارہ سے گفتگو کرنے کا نمونہ ہے، ایسا ہی حکایت صوتی کی یادگار ہر بچہ نوزائیدہ میں موجود ہے۔ اُسے دیکھ کر اس قیاس کی تصویب کی جاسکتی ہے۔

بچہ ابتدا میں اشیا کو یا تو قصد واشارہ سے بتائے گا یا اُس کے آواز کی نقل اُتار کر پتا بتائے گا، لیکن اظہارِ مدعا کا یہ طریقہ دیرپا یوں نہیں ہوتا ہے کہ اُس کے والدین اور دوسرے اشخاص الفاظ کا ذخیرہ لیے ہوئے اُس کے گرد وپیش موجود رہتے ہیں اور ہر موقع پر الفاظ کا اِلقا اُس کی طرف ہوا کرتا ہے۔ اس لیے زبان میں قوت آتے ہی بچہ الفاظ بولنا شروع کر دیتا ہے۔

اس وقت لغت وزبان کو موجودہ ترقی یافتہ شکل میں دیکھ کر یہ کہنا کہ جماد وحیوان کی صوت و صدا مجلّٰی و مصفّٰی ہو کر اس مرتبہ کمال تک ترقی پا کر آگئی کہ اب لغت کی تدوین وتالیف کی وسعت بھی اُس کی سمائی کے لیے ناکافی ثابت ہو رہی ہے، ایک ایسے حیرت انگیز ارتقا کا نمونہ ہے،
۷۷|۷۶ جسے {۱} عقل باور کرنے سے پس وپیش کرتی ہے، لیکن اگر خود ذاتِ انسان اور اُس کی تمام ضروریات ومایحتاج پر نظر ڈالی جائے، تو یہ حیرت دور ہو کر عقل کو اس تحقیق سے آشنا بنا دے گی۔

انسان کا موجودہ تمدن اور اس کی معاشرت کی رنگینی دیکھ کر کسے اس کا خیال گزر سکتا ہے کہ ایک عہد اس پر ایسا بھی گزرا ہے، جب کہ اس کے رزم وبزم کا کل سامان ایک چمڑے کا ٹکڑا تھا۔ دن کے وقت چمڑا تہمد کا کام دے کر ستر پوش ہوتا، رات کو بستر، سردی میں لحاف، جنگ میں ڈھال، بارش کے موقع پر چھاتا، کسی چیز کو سمیٹ کر اُٹھا لانے کے لیے برتن اور غار کا منہ بند کردینے کے لیے کواڑ وغیرہ وغیرہ تھا۔

لیکن یہ حقیقت وواقعہ ہے کہ انسان پر ایک ایسا عہد گزرا ہے کہ بہت سی ضرورتیں صرف ایک چیز سے پوری ہوتی تھیں۔ رفتہ رفتہ ہر ضرورت کے لیے ایک ایک علاحدہ چیز مہیا ہوتی گئی۔

یہی حال زبان کا بھی ہے۔ ابتدا میں ایک صوت سنی گئی۔ کچھ دنوں اُس کی حکایت ہوتی رہی، پھر انسان کے آلہ صوت کی نزاکت ولچک نے اس حکایت پر صیقل وجلا شروع کی، یہاں

تک کہ آئندہ چل کر آواز نے لفظ کی صورت اختیار کر لی۔

اس وقت ایک ہی لفظ کی دلالت بہت سے معنی پر ہوتی تھی۔ یہی اسم تھا، یہی فعل، یہی مصدر تھا، یہی مشتق، یہی اسم ظرف تھا اور یہی اسم آلہ۔ کسی ایک مفہوم پر بھی اس کا اِطلاق کیا جاتا اور اُس مفہوم سے جو جو چیز متعلق ہوتی، اُن سب پر بھی یہی لفظ بولا جاتا تھا۔ ہاں! جس طرح حکایت صوتی عہد بعہد ترقی کرتے ہوئے لفظ کے مرتبہ تک پہنچی ہے، لفظ بھی عہد بعہد ترقی کرتا ہوا اسم، فعل اور مصدر و مشتق تک پہنچا ہے۔

اس دورِ تمدن و تہذیب میں بھی ایسے انسان کا گروہ پہاڑوں، جنگلوں میں ملے گا کہ اگر اُنھیں شایستہ تعلیم یافتہ متمدن انسان میں لا کر کھڑا کر دیجیے، تو ایک دوسرے کو اپنا شریک نوعی کہنے سے انکار کرے گا۔ ان جنگلیوں اور وحشیوں کو دیکھ کر اِنسان کی ابتدائی معاشرت کا نقشہ سامنے آجاتا ہے، جب کہ کہیں روئے زمین پر تمدن کا نام ونشان بھی نہ تھا۔ {۱} ۷۸|۷۷

ایسا ہی بعض اکنافِ عالم میں ایسی آبادیاں موجود ہیں، جو اس دعوے کی کافی دلیل و شہادت ہیں کہ زبان و بیان بھی اپنے اِرتقا میں اُنہیں قوانین کی پابند ہے، جن قوانین کی حکومت تمدن کے سارے شعبوں میں کارفرما ہے، بلکہ خود ذاتِ انسان میں بھی اسی ارتقا کا جلوہ ہے۔ اِنسان بھی حقیقت اِنسانیت اور نوعِ اِنسانی تک اِسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے۔

وسط امریکہ کے جنوبی باشندے اور بعض حصص آسٹریلیا کے بسنے والے اب سے کچھ پہلے اور افریقہ کے بعض اطراف کے ساکنین اِس وقت بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جن کی زبان و بیان کا مطالعہ اصولِ اِرتقا کی تصدیق و تصحیح کرتا ہے۔

ان علاقوں کے باشندے اپنے پاس الفاظ کا ذخیرہ بہت ہی تھوڑا رکھتے ہیں۔ گفتگو کے وقت الفاظ کی کمی کو ہاتھ، پاؤں، آنکھ وغیرہ کے مختلف اشاروں سے پورا کر لیتے ہیں۔

کہیں کہیں الفاظ کے اُتار چڑھاؤ میں کمی و بیشی کر کے مختلف معانی کا فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ اُن کی گفتگو میں اشارات کا ایسا معتد بہ حصہ شامل ہے کہ اگر متکلم کے اعضا مشہود نہ ہوں، تو اُن کی گفتگو سمجھی نہیں جاسکتی ہے۔

شمار و اعداد کے الفاظ کی ایسی کمی اُن میں ہے کہ صرف ایک اور دو کے لیے اُن کی زبان میں الفاظ پائے جاتے ہیں۔ تین اور تین سے زیادہ کے لیے انہیں الفاظ کی تکرار کی جاتی ہے۔ یہ تکرار

بھی چھ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، مثلاً چھ کے لیے دو کو تین مرتبہ کہیں گے (دو، دو، دو)، پانچ کے لیے (دو، دو، ایک)، لیکن اگر سات یا اس سے زیادہ عدد انھیں بتانا ہے، تو اس کے لیے نہ کوئی لفظ ہے، نہ الفاظِ موجودہ کی تکرار، بلکہ بہت کہہ دینا کافی ہے۔

ایسے ہی وہ معنی و مفہوم جس کے لیے کوئی لفظ نہیں، تو موجودہ لفظ میں سے جس کو مناسب سمجھتے ہیں، اُس کو بولتے ہیں، مثلاً دراز و درازی کے لیے اُن کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ اگر انھیں کسی شے کو طویل کہنا ہو، تو وہ پنڈلی کہیں گے، گول کہنا ہو، تو چاند کہیں گے و قس علی ھذا!

زبان کی یہ بے بضاعتی، پھر اشارات کا دخل شہادت ہے اس بات کی کہ ایک عہد {ا} ۷۹|۷۸
انسان پر ایسا گزرا ہے، جب کہ اشارات سے گفتگو کا کام لیا جاتا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ لفظ اشارہ کی جگہ داخل ہونا شروع ہوا، جس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ہی لفظ بہت سے معنی پر بولا جاتا تھا، پھر انسان میں بھی بتدریج وسعت ہوتی گئی۔

دورِ نطقی:

ہو سکتا ہے کہ ایک سطحی نظر رکھنے والا مباحث بالا کا مطالعہ کر کے اس نتیجہ پر پہنچے کہ جس طرح ایک بچہ جب کہ اُس کی زبان میں قوتِ گویائی پیدا ہو جاتی ہے، تو چند مہینوں میں وہ الفاظ بولنے پر قادر ہو جاتا ہے، پھر دو چار برس میں مرکب جملے فعل، فاعل، مفعول، مبتدا، خبر اور روابط سے آراستہ اُس کے منہ سے نکلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے طبقہ انسان کو جب آواز کی سماعت محسوس ہوئی ہوگی، تو چند سال کے پیہم تقاضائے ضرورت نے انسان کو وضع الفاظ کے لیے مضطر کر دیا ہوگا۔ اس لیے پہلے ہی طبقہ نے اپنی عمر کے آخر حصہ تک الفاظ کا مواد ایسا فراہم کر لیا ہوگا، جو دوسری نسل کے لیے سرمایہ اور ذخیرہ قرار پا کر افزونی و افزائش کا باعث ہوا ہوگا، پھر وہی مجموعہ دو چار نسلوں تک پہنچ کر کامل زبان کی شکل میں نمودار ہو گیا۔

لیکن قانونِ اِرتقا پر جسے بصیرت حاصل ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ پہلے طبقہ کو طبعی و خارجی اصوات کے اچھی طرح سمجھنے کا موقع بھی نہ ملا ہوگا، چہ جائے کہ اُن اصوات کی محاکات پھر محاکات کے معنی کے مقابلہ میں وضع۔ صرف انہیں مراتب سہ گانہ کے لیے ہزاروں برس اسے درکار ہوئے ہوں گے اور سیکڑوں نسلیں بغیر اس مرتبہ تک رسائی پائے ہوئے فنا ہو گئی ہوں گی۔

اُس مقدارِ زمانہ کا جب کہ سماعت نے حکایت اور حکایت صوتی نے اپنے کو لفظ تک پہنچایا

ہے، کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، پھر لفظ میں قلب، ابدال، نحت اور ترخیم کا اِجرا اور اس سے کثرتِ الفاظ کا ذخیرہ مہیا ہونا، پھر اسم، فعل اور حرف کے مراتب تک الفاظ کو پہنچانا؛ یہ ساری منازل ایک غیر متناہی سلسلۂ زمانہ کے خواہاں ہیں۔ بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے {۱} کہ لاکھوں برس میں انسان ۸۰|۷۹
نے گویائی کو درجہ بدرجہ کمال کے اس مرتبہ تک پہنچایا ہے۔

پہلا درجہ وضع الفاظ کا ہے۔ دوسرا درجہ اسم، فعل اور حرف کی وضع و تمیز کا۔ تیسرا درجہ مشتقات کا۔ چوتھا درجہ مشتقات کے اصناف وضع کرنے کا۔ پانچواں درجہ الفاظ کو باہم ترکیب دے کر جملہ بنانے کا۔ چھٹا درجہ اختلافِ ترکیب سے اختلافِ معنی کا۔ ساتواں درجہ وضع اعراب کا۔ زبان کی آخری ترقی اِعراب پر آ کر ختم ہو جاتی ہے۔ دنیا کی زبانوں کو دیکھا جائے، تو ان میں درجہ بدرجہ ترقی کرنے کے نمونے اِس وقت بھی ملیں گے۔ وہ زبان جس نے زیادہ مدارج طے کیے ہیں، اُس زبان کے مقابلہ میں جو اُس درجہ تک ہنوز نہیں پہنچی ہے، زیادہ کامل سمجھی جاتی ہے۔ چناں چہ وہ السنہ نا مکمل سمجھی جاتی ہیں، جن میں اعراب کی کمی پائی جاتی ہے۔ ایسی زبانیں جن میں اعراب تو ہے، لیکن اُن کے ردوبدل سے گونا گوں معانی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اُس زبان کے سامنے ناقص ہیں، جہاں اعراب سے فوائد معنوی حاصل ہوتے ہیں۔ ناقص زبانیں حروف سے اِعراب کا کام لیتی ہیں۔ اُن کے یہاں اعراب کی دلالت کسی معنی پر نہیں ہوتی۔ وہاں اعراب صرف لفظ کے تلفظ کا محافظ ہوتا ہے۔ غرض اعراب نہ ہو یا اعراب کی دلالت معنی پر نہ ہو، دونوں صورتیں زبان کے نقص و زبونی کی دلیل ہیں۔ ایسی زبان کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ہنوز اِسے ترقی کرنا باقی ہے۔

مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر:

یہاں تک مَیں نے کافی وضاحت کے ساتھ اُس بیان و تحقیق کو جسے دنیا کے دورِ اجتہاد و اکتشاف کا تازہ و لذیذ ثمر سمجھا جاتا ہے، مختصر الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ ضخیم سے ضخیم کتاب پڑھ کر دیکھ لو، ماحصل اُس کا یہی ہو گا، جو مَیں نے ملخصاً لکھ دیا ہے۔

اگر چہ یہ کوئی ایسا مسلک نہیں، جس کی طرف ابتداءً اہلِ یورپ کا ذہن منتقل ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ وہی ابو ہاشم معتزلی کا مسلک ہے، جس کا ذکر ابتدائے صفحات میں گزر چکا ہے، لیکن ہاں!
اُسی مسلک کا اِحیا اور جدوجہد سے اُس کی پرورش و تتمیہ البتہ وقتاً فوقتاً {۱} علمائے یورپ کرتے ۸۱|۸۰

رہے اور یہی اُن کی سعی و کوشش اُن کا مایۂ ناز طرۂ افتخار ہے۔

مجھے اِس وقت نہ زبان کی تاریخ کا بیان کرنا مقصود ہے، نہ اُس حقیقت کا پتا لگانا ہے، جسے آفرینش زبان و بیان کے لیے سنگ بنیاد کا مرتبہ حاصل ہے، نہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کون سی زبان اصل ہے اور کون کون زبانیں فرع ہیں، نہ بابل و نینوا کے کھنڈروں میں بھٹکتے پھرنے کی حاجت، نہ مقابر وغیرہ کے کتبات پر دیدہ ریزی کی ضرورت، نہ اصل و فرع میں مجانست کی جستجو، نہ ایک فرع کو دوسرے فرع کے پہلو بہ پہلو قائم کرنے کی آرزو؛ یہ کام اُس کا ہے، جو توہمات و بے بنیاد مفروضات پر مقصد فاسد حاصل کرنے کے لیے دماغ پاشی اور دیدہ ریزی کو تحقیق انیق اور اچھوتا اجتہاد جانتا ہے اور اسے علم بالآثار کے خوش نوالقب سے ملقب کر کے ماؤف دماغ سے خراجِ تحسین وصول کرنا چاہتا ہے۔

بلکہ میرا مدعا صرف اِس قدر ہے کہ کمال کا جو معیار زبان کے لیے قرار دیا جائے، عربی زبان اُس میں ایسی کامل ثابت ہوگی کہ دوسری زبانیں اُس کے مقابلہ پر لائی نہیں جاسکتیں، پھر اس مرتبہ کمال میں جو خصوصیات اور آئین و ضوابط کی مراعات یہاں ہوگی، اُس سے ظاہر ہوگا کہ عربی قدامت میں بھی اس قدر آگے بڑھی ہوئی ہے کہ دوسری زبانیں اس کے سامنے اپنی قدامت کا بھی دعویٰ کر نہیں سکتیں۔

مَیں اپنا مذکورۂ بالا دعویٰ قبروں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت کرنا نہیں چاہتا اور نہ توہم و تخیل کو تاریخ و تحقیق کہہ کر دعوے کا کوئی حصہ تسلیم کرانا چاہتا ہوں، بلکہ زبان کے انتہائی اِرتقا و کمال اور اُس کے مستحکم اصول و ضوابط کو پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ جس زبان نے یہ سارے مدارِج ترقی کے طے کیے ہوں، اُس کو اس درجہ کمال تک پہنچنے کے لیے بہ نسبت اُن زبانوں کے جن کی رسائی اس درجہ تک نہیں ہوئی، جن کے قوانین و ضوابط ایسے مستحکم نہیں ہوئے، زیادہ عرصہ گزرا ہوگا۔ اس لیے عربی زبان کا کمال اگر اُس کے کامل ہونے کی دلیل ہے، تو پھر یہی کمال اُس کی قدامت پر بھی شاہد عادل ہے۔ غرض زبان کے کمال و {|} قدامت پر خود زبان ہی شہادت دے گی۔ اس کے سوا کسی خارجی گواہ کی حاجت نہیں۔

ع آفتاب آمد دلیل آفتاب

حواس ظاہری و باطنی:

اِنسان میں پانچ حواس ظاہر ہیں اور پانچ باطن۔ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ؛ یہ تو حواس ظاہر ہیں اور ایسے ظاہر کہ نہ ان کے مقام و محل بتانے کی حاجت، نہ ان کے وظائف بیان کرنے کی ضرورت، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر حاسہ کا اِدراک جداگانہ ہے اور ہر ایک کا اِن میں سے دائرۂ عمل علحدہ۔ کسی کا اگر ایک حاسہ ضائع ہو جائے، تو دوسرا حاسہ اُس کا قائم مقام ہو کر نہ تو اُس حاسہ کے مدرکات کا ادراک کر سکتا ہے، نہ اُس کے دائرۂ عمل میں آنے کی کوشش، مثلاً اگر سننے کی قوت سلب ہو جائے، تو بقیہ چار حواسوں سے نہ تو آواز سنی جا سکتی ہے، نہ یہ قویٰ مسموعات کی سرحد تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ہر ایک اپنے اپنے محسوس میں محصور ہے۔

حس مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ اور متصرفہ؛ یہ حواس باطن ہیں۔ مختصر الفاظ میں ان کے اعمال اور ان کا مقام سمجھ لینا ضرور ہے۔ حکما نے انسان کے دماغ کو تین حصوں پر منقسم کر کے ہر حصہ کا نام بطن رکھا ہے، جسے تجویف بھی کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا بطن بڑا ہے۔ رہا دوسرا بطن؛ وہ محض دہلیز و گزرگاہ ہے۔ اُن کی تحقیق ہے کہ بطن اول کا مقدم حصہ حس مشترک کا مقام ہے اور موخر حصہ خیال کا محل ہے۔ تیسرے بطن کے مقدم حصے میں قوتِ وہمیہ ہے اور اس کے آخری حصہ میں حافظہ۔ اوسط بطن (جو بمنزلہ دہلیز ہے) قوتِ متصرفہ کا اس سے علاقہ ہے۔ اس کے گوناگوں تصرفات کے لحاظ سے اس کے تین نام ہیں: متصرفہ، متخیلہ اور مفکرہ۔

حواس باطن کا مقام اور اُن کے اسما جب معلوم ہو چکے، تو اب اُن کے اعمال ملاحظہ ہوں:

حس مشترک:

جزئیاتِ محسوسہ کی جتنی صورتیں حواس محسوس کرتا ہے، یہ سارے صور حس مشترک میں چھپتے جاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے اُس کا دوسرا نام لوح النفس ہے۔

خیال:

مدرکات حس مشترک کا یہ خزانہ ہے۔ حس مشترک میں جو صورت چھپتی ہے، خیال اُسے محفوظ {۱} رکھتا ہے۔ اسی رعایت سے اس کی جگہ حس مشترک سے قریب واقع ہوئی ہے۔ ۸۳|۸۲

وہمیہ:

معانی جزئیہ کا اِدراک اس قوت کا وظیفہ ہے۔ صورِ محسوسہ حس مشترک سے مخصوص ہیں اور معانی جزئیہ قوتِ وہمیہ سے۔ بکری کے بچہ کو اپنی ماں سے جو محبت ہے یا بکری کے ساتھ جو بھیڑیے کی عداوت ہے، ایسے معانی جزئیہ کا اِدراک قوتِ وہمیہ کا کام ہے۔

حافظہ:

معانی جزئیہ جنھیں وہمیہ اِدراک کرتی ہے، قوت حافظہ اُسے محفوظ رکھتی ہے۔ جو نسبت حافظہ کی قوتِ وہمیہ کی طرف ہے، وہی نسبت خیال کی حس مشترک کی جانب ہے۔

متصرفہ:

مدرکات حس مشترک اور وہمیہ کا یعنی صورِ محسوسہ اور معانی جزئیہ کا باہم ربط دے کر ملانا اور کبھی جدا کرنا اس کا فعل وعمل ہے۔ دماغ کے بطن اوسط میں اس کا مقام ہے۔ دائمی حرکت اس کی خلقت میں داخل ہے۔ حالت بیداری ہو یا خواب؛ یہ کسی وقت بھی ساکن نہیں ہوتا۔ اِسی بنا پر اس کے افعال میں انتظام کا پایا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا ہے۔

کبھی ایک ایسا انسان جس کے چار سر ہوں اور کبھی بے سر کا انسان تصور کرنا، کبھی ایک ایسی شکل قائم کرنا کہ جس کا نصف حصہ حیوان اور نصف حصہ انسان ہو، کبھی شیر میں بزدلی اور بکری میں شجاعت کا وجود فرض کرنا؛ یہ سارے ایر پھیر اِسی قوت کے نتائج ہیں۔ ایسے اعمال جب اس سے صادر ہوتے ہیں، تو اس کا نام قوتِ متصرفہ قرار پاتا ہے۔

متخیلہ:

لیکن جس وقت نفس بوساطت وہم اس سے کام لیتا ہے، تو اُس حال میں محسوساتِ جزئیہ کی خصوصیات حذف کر کے اِس قابل بنا دیتی ہے کہ عقل ماہیت کلیہ کا اِدراک کر لیتی ہے۔ اس خدمت کو انجام دیتے وقت اس کا نام قوتِ متخیلہ ہوتا ہے۔

مفکرہ:

اگر نفس بواسطہ قوتِ عاقلہ اسے استعمال کرتا ہے، تو یہی قوت اُس وقت ماہیت کلیہ کو

صورتِ جزئیہ کا لباس پہنا دیتی ہے اور اب اُسے مفکرہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ موقع توضیح وتشریح یا دلیل و برہان کا نہیں ہے۔ سلسلۂ کلام کو مربوط کرنے کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ حواس باطن کے اسما اور اُن کے وظائف بتا دیے جائیں، تاکہ آیندہ اس بحث {|} میں جو کچھ کہا ۸۴|۸۳ جائے، اُس کا اِفادہ وسیع ہو جائے۔

اِنسان کی ساعت بے شعوری:

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ حواس ظاہر ہوں یا حواس باطن؛ ان کے عمل کا جب وقت آتا ہے، تو وہ نتیجہ کسی تعلیم اور اِکتساب کا نہیں ہوتا، بلکہ خود اُن کی فطری قابلیت قوۃ سے فعل کی طرف آجاتی ہے۔ حکما کا بیان ہے کہ انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی احساس وادراک سے کام لینا شروع نہیں کر دیتا ہے، بلکہ چند روز اُس پر ایسے گزرتے ہیں کہ بظاہر دوسروں کو حواس عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، لیکن باعتبارِ واقع اُن کا ذرہ برابر بھی عمل نہیں ہوتا۔ آہستہ آہستہ ایک ایک حاسہ برسرِ کار آتا جاتا ہے۔

حواس کا دورِ عمل:

سب سے پہلے قوتِ لامسہ اپنا کام شروع کرتی ہے، اس کے بعد باصرہ، پھر سامعہ، پھر ذائقہ اور سب سے آخر میں شامہ۔ حواس باطن کے اِدراک کا آلہ حواس ظاہر ہیں۔ اس لیے بغیر حواس ظاہر حواس باطن بھی کام نہیں کرتے ہیں۔

غرض یکے بعد دیگرے احساس وادراک کا عمل ظاہر سے شروع ہو کر باطن تک، صورت سے معنی تک اور جزئیات سے کلیات تک پہنچتا ہے۔ اس کے لیے صرف زمانہ اور مہلت درکار ہے، نہ کہ تعلیم وتعلّم۔

یہ امر بدلہیۂ معلوم ہے کہ یہی ظاہری وباطنی حواس حیوانوں میں بھی کارفرما ہیں، حالاں کہ وہاں نہ تعلیم ممکن ہے، نہ تعلّم۔

اِحساس امرِ اِکتسابی نہیں:

اِس تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حواس کا اپنے وقت پر کام کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس میں انسان کے کسب واکتساب کو ہرگز دخل نہیں۔ ان کے حس کرنے کے جو شرائط ہیں، جس وقت وہ پائے جائیں گے، حواس اپنے محسوسات کا ادراک کر لیں گے۔ یہاں تک انسان اور حیوان

دونوں کی سرحدیں ایک ہیں۔

تمیز اور عقل:

ہاں! جب آدمی کا بچہ سات برس کی عمر پر پہنچتا ہے، تو اس میں ایک اور قوت پیدا ہو جاتی
ہے، جسے تمیز کہتے ہیں۔ تین برس تک یہ قوتِ تمیز بڑھتی رہتی ہے، پھر {۱} دس برس کے بعد ایک ۸۴،۸۵
اور قوت پیدا ہوتی ہے، جس کا نام عقل ہے۔

نفس ناطقہ اور اُس کے وظائف:

اب یہ قوتِ تمیز اور قوتِ عقل کا ہی فیض ہے، جو انسان کلیات و مجردات کا ادراک کرتا ہے۔ امورِ معلومہ کو ترتیب دے کر ایک نیا نتیجہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی رائے اور فکر سے نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ وظائف ہیں، جن کی نسبت نفس ناطقہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی نفس ناطقہ نے انسان کو جانوروں پر شرف و اِمتیاز بخشا ہے، ورنہ مشاعر خمسہ ظاہر و باطن میں تو حیوان و انسان دونوں برابر ہیں۔ تعلیم و تعلّم سے نہ تو مشاعر فطریہ اور قوائے خلقیہ پیدا ہوتے ہیں، نہ ان میں جو قوتِ عمل ہے، وہ پیدا ہوتی ہے۔ ان کا وجود، ان میں قوتِ عمل؛ یہ سب کے سب پیدائشی و خلقی ہیں۔ تعلیم کا کام ان کی تربیت و رزانت اور ان میں رونق و اُبہت پیدا کر دینا، نیز مفید سے مفید تر عمل کی طرف مائل کر دینا ہے اور بس۔

ایک سوال:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس وقت بھی کہ انسان ہوا، اُس میں حواسِ ظاہر بھی تھے اور حواسِ باطن بھی، پھر سات برس کی عمر میں قوتِ تمیز کا ظہور ہوا اور دسویں سال سے عقل کی رہنمائی شروع ہو گئی، پھر اس کی کیا وجہ کہ انسان قوائے مدرکہ میں اپنے سارے شرکائے جنسی سے زیادہ، لیکن اِحساسات و اِدراکات میں محض بے بہرہ۔ کیا مشاعر اور قوائے مدرکہ تمدن و تہذیب سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کی پیدائش تعلیم و تعلّم کی رہینِ منت ہے۔

نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اِشتراک و اِمتیاز:

تخلیق انسان کے متعلق دو صورتوں میں جسے بھی تسلیم کریں؛ یعنی یہ کہیں کہ انسان ابتدا ہی

سے انسان پیدا ہوا ہے یا یہ کہیں کہ درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا آخر میں انسان ہو گیا؛ بہر دو حال مجبوراً یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان نام ہے اُس مخلوق کا، جو بہ نسبت حیوان کچھ نہ کچھ قوت و ادراک زیادہ رکھتا ہے۔ حقائق اشیا سے بحث کرنے والوں کا اس میں تو اختلاف پایا جاتا ہے کہ نوعِ عالی کے {||} اوصافِ مخصوصہ میں سے بعض وصف نوعِ سافل میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، لیکن اس کا ۸۶ ۸۵ تو کوئی بھی قائل نہیں ہوا کہ نوعِ عالی اُن اوصاف سے خالی ہو، جو نوعِ سافل کے لیے ثابت ہیں، مثلاً یہ تو کہا گیا ہے کہ قوتِ لامسہ جسے کثیر گروہ حکما کا لوازمِ حیات سے جانتا ہے، یہ قوت جماد تک میں بھی موجود ہے، لیکن اس کا کوئی قائل نہیں کہ حیوان یا انسان میں قوتِ لامسہ نہیں ہے۔ مَیں نہیں سمجھ سکتا کہ ایسے بدیہی امر سے انکار کرنے کی کیوں کر جرات کی جا سکتی ہے۔ انسان جب کہ سلسلۂ ارتقا کی بہر دو حال آخری کڑی ہے، تو جس وقت مقامِ حیوانیت سے اس نے قدم آگے بڑھایا، اُسی لحظہ علاوہ حیوانیت کسی نہ کسی ترقی کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا:

یا للعجب! حیوان تو اپنی حالت ملائم و ناملائم کا اظہار آواز سے کرتے ہوں، لیکن انسان مقامِ انسانیت پر پہنچ کر ایسا لایعقل ہو جائے کہ محض آواز نکالنا بھی اُسے اُس وقت تک نہ آئے، جب تک جانور اور جماد کی آواز کو یہ نہ سنے۔

تماشا یہ ہے کہ ایک طرف تو ایسا عاقل ہے کہ حیوانوں کے اختلافِ حال کی تطبیق اُن کے اختلافِ صوت سے دے کر ایک نتیجہ اخذ کرنا اور پھر اپنے حالات سے تطبیق دینا تو اسے آیا، لیکن دوسرا پہلو اس کا ایسا تاریک ہے کہ اپنے آلہ صوت سے کسی آواز کا نکالنا اُس کے لیے اُس وقت تک ناممکن رہا، جب تک اُس نے جانوروں کی بولیوں کی سماعت نہ کی۔ طرفگی یہ کہ اس سماعت کے بعد بھی آواز نکالنے پر اُسی قدر قدرت ہوئی کہ جو آواز سنی گئی تھی، اُس کی نقالی کر دی گئی۔

اب نہ معلوم کس جانور کی آواز پہلے سنی گئی؟ اس لیے کہ جس طرح آج دنیا میں بنی نوعِ انسان کی بولیاں طرح طرح کی ہیں، اسی طرح جانوروں کی آوازیں بھی بھانت بھانت قسم کی سنی جاتی ہیں، پھر یہ مسائل بھی قابلِ تحقیق ہیں کہ جہاں ابتدائی آفرینش انسان کی ہوئی، وہاں کتنے قسم کے جانور تھے؟ کس جانور کی صوت انسان کی آواز کا ماخذ ہے؟ اس کے لیے اصواتِ حیوان میں سے {||} کسی ایک کی صوت کو ترجیح دی گئی یا ایک ایک دو دو بولی ہر ایک حیوان سے اخذ کی گئی۔ ۸۷ ۸۶

غرض اس تحقیقات پر جس قدر غور کیجیے، اس کی بوالعجبی نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کرتی جائے گی، مثلاً حیوان آواز نکالنے پر قادر ہے، لیکن انسان میں اس کی قدرت نہیں۔ حیوان مختلف جذبات کا اِظہار اپنے اعضا اور اختلافِ آواز سے کرسکتا ہے، لیکن انسان یہاں بھی بے بس ولاچار ہے۔ خواص ولوازمِ حیوانیت تک میں انسان انسان ہوکر محتاجِ تعلیم وتعلّم ہے، لیکن حیوان حیوان رہ کر بھی محتاج نہیں۔ یہ ترقی معکوس کی نیرنگیاں طرفہ تماشا ہیں!

کیا بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہے، روتا ہوا پیدا نہیں ہوتا؟ کیا غوں غاں کی آواز اُس کے منہ سے نہیں نکلتی ہے؟ بداہت شاہد ہے کہ کسی خاص زبان اور اُس کے مخصوص الفاظ کے لیے تعلیم و سماعت کی حاجت ہے، نہ کہ مطلق آواز کے لیے۔ گونگے جو سننے سے قطعاً عاجز ہیں، آخر وہ بھی آواز نکالتے ہیں۔ وہ کس کی حکایت کرتے ہیں؟ پھر اُن کی آواز میں بھی اختلاف باعتبارِ اختلافِ جذبات وحالات پایا جاتا ہے۔ اس سے اِعراض واِنکار کیوں کر کیا جاسکتا ہے؟

اِسی طرح بچہ اگر کسی ملک کی زبان نہ سنے، جب بھی اپنی بالیدگی کے ساتھ آواز نکالنے پر یوماً فیوماً قادر ہوتا جائے گا۔ بے شک منہ سے اُس کے الفاظ نہ نکلیں گے، لیکن زیر و بم، بلندی و پستی، نرمی وسختی کی رعایت اُس کی آواز میں بھی ہوگی۔ اگر ایسے بچوں کا گروہ کسی جگہ فرض کرلیا جائے، جن کی نشو ونما یوں ہوئی ہو کہ اُن کے کانوں نے کبھی اِنسانی الفاظ نہیں سنے، تو اُن کی وہی آواز جو کسی گوشۂ عالم کی زبان نہیں کہی جاسکتی، اُن کے باہمی مفاہمت ومکالمت کے لیے بالکل کافی ہوگی، جیسا کہ چند گونگے جب ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں، تو وہ باہمی مفاہمت اپنی آواز اور اشارات سے کرلیتے ہیں، حالاں کہ قوتِ سامعہ اُن میں مفقود ہوتی ہے، پھر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ کامل الحواس اپنی آواز کو سن کر اور سنا کر باہمی گفت وشنود نہ کرسکے۔ ہاں! اہل زبان اور صاحب الفاظ کو اُن کی آواز کچھ نہ سمجھا سکے گی۔ یہ اس لیے کہ اس کے کان مخصوص الفاظ سے آشنا ہیں، اُن کی آواز کے اُتار چڑھاؤ سے آشنا نہیں، لیکن اس سے اُن کے باہمی اِفہام وتفہیم میں {۱} ۸۸،۸۷ نقص لازم نہیں آتا۔ الحاصل محض آواز نکالنے کے لیے اور باہمی مفاہمت کا عنوان قرار دینے کے لیے انسان کو ہوا، بارش اور حیوانِ لایعقل کی درس گاہ میں لے جا کر صوت وصدا کا سبق پڑھانا پڑھے لکھے تعلیم یافتہ اشخاص کا شیوہ نہیں۔

اب جب کہ بداہت اِس امر پر شاہد ہے کہ انسان تعلیم الفاظ میں محتاج ہے، نہ کہ اصوات و

اِشارات میں، تو پھر بے بنیاد وہمی تحقیقات کا اِس شد و مد سے خطبہ کہاں تک صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے اور جب ابتدا ہی غلط ہوئی، تو پھر غلط مقدمات سے جو نتائج نکالے جائیں گے، اُنھیں صحت کا مرتبہ کیوں کر دیا جائے گا؟

یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ کی پرواز صرف موجودات کی وسیع آبادی میں منحصر ہے، لیکن موجودات سے بلند فضا میں جب اسے پہنچایا جاتا ہے، تو فلسفہ چکر کھا کھا کر تھک جاتا ہے اور اُس گردش میں جو کچھ کہتا ہے، وہ اپنے تکان کی حکایت ہوتی ہے، نہ کہ حقائق اشیا کی تحقیق۔

فلسفی رازِ حقیقت نتوانست کشود
گشت رازِ دگراں راز کہ اِفشا می کرد

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر:

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکایت صوتی کی جو صوت و صدا بلند کی جا رہی ہے، زرا اس آواز کو بھی کان لگا کر سن لیا جائے، تا کہ اس صدا کے با معنی و بے معنی ہونے کا منصفانہ اور عالمانہ فیصلہ ہو سکے۔

یہ حقیقت ظاہر ہے کہ انسان کے پانچ حواس ہیں اور ہر حاسہ کے اِدراک کا عالم جداگانہ ہے۔ کان آواز سننے کے لیے ہے۔ دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کے عالم سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اِنسان کی گویائی یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کانوں نے جو کچھ سنا، زبان نے اُس کی حکایت کر دی، تو پھر لازم آئے گا کہ بقیہ چار عالم جو چار حواسوں سے متعلق ہیں، اُن کے لیے انسان کوئی لفظ وضع نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ان میں سے نہ تو کوئی آواز ہے، نہ آواز سے مشابہ، پھر ان کا اظہار ہو، تو کیوں کر ہو۔ اِس وقت طبیعت انسان کی کشاکش اور ضیق کا {|} ۸۸،۸۹
زرا اندازہ کیجیے۔ چار حواس ہیں، جو اپنے مدرکات پیش کر رہے ہیں۔ قوتِ مدرکہ اُنھیں ادراک کر رہی ہے۔ اعضا و جوارح پر محسوسات کے ادراک کا اثر مترتب ہو رہا ہے، لیکن انسان کے آلاتِ صوت اس بارے میں جنبش تک نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ یہ تو صرف اصوات کی حکایت کر سکتے ہیں، نہ کہ محسوسات کی۔

خواہ اس کشاکش اور گھٹن میں انسان کا دم ہی کیوں نہ گھٹ جائے، لیکن جب تک حکایت صوتی قلب، اِبدال اور ترخیم وغیرہ کے مدارِج طے نہ کرے گی، اُس وقت تک ان چہار عالم

کے لیے کوئی آواز نہ نکالی جائے گی۔

طرفگی یہ کہ قوتِ لامسہ نے سب سے پہلے اپنا کام شروع کیا تھا، تو اس لحاظ سے چاہیے یہ تھا کہ اظہار کی قوت سب سے پہلے ملموسات کی طرف متوجہ ہوتی، لیکن ایسا کہا جاتا، تو علم و تحقیق کے عین مطابق ہوتا اور اس میں کوئی حیرت کا پہلو نظر نہ آتا اور انوکھی تحقیق کی داد نہ ملتی۔ اس لیے ضرورت اس کی تھی کہ ساری تحقیق علم النفس اور علم الابدان پر پہلے پانی پھیر دیا جائے، تاکہ زبان کا فلسفہ بیان کرنے والے کی اہمیت ظاہر ہو اور بے علم دنیا جان لے کہ فلسفہ اور ہے اور زبان کا فلسفہ کچھ اور۔ مَیں نہیں سمجھ سکتا کہ اس طرح علم و تحقیق سے معاندانہ برتاؤ کر کے جو بات کہی جاتی ہے، اُسے تحقیق کے نام سے یاد کرنے کی جرات کیوں کر ہوتی ہے!!

حیران ہوں کہ ان دونوں میں کسے زیادہ عجیب کہوں؛ آیا محقق کے تحقیق کو یا مقلدین کے تسلیم کو، ایک سے ایک کی حیرت بڑھی ہوئی ہے۔

مشاعر خمسہ میں سے اوّلیت کا مرتبہ:

علم النفس سے بحث کرنے والے فلاسفہ کا کثیر گروہ تو یہی کہتا ہے کہ مشاعر خمسہ ذی حیات کے لیے مخصوص ہیں، لیکن بعضوں کا یہ خیال ہے کہ قوتِ لامسہ ایک ایسی حس ہے، جو جماد تک میں موجود ہے۔ آگ کا شعلہ جو اُوپر جانا چاہتا ہے اور ڈھیلا جو اوپر کی طرف پھینکا جائے، وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہے، اُن کے نزدیک اس کی علت تامہ میل طبعی نہیں ہے، بلکہ لامسہ کے ادراکِ ملائم و ناملائم کا نتیجہ ہے۔ {۱} ۸۹۔۹۰

ڈھیلے کے لیے سطحِ زمین سے بلندی کا ماحول اور آگ کے لیے پستی و زمین کا ماحول ناملائم ہے اور یہی ناگوار ماحول گوارا کی طرف اُن دونوں کو لے آنے کا باعث ہے۔ آگ بلندی کی طرف گئی اور اپنی حالت ملائم سے جا ملی۔ ڈھیلے نے زمین پر پہنچ کر گوارہ حالت محسوس کی۔

مَیں اِس وقت اِس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ یہ قول کہاں تک صحیح ہے، لیکن اس سے قوتِ لامسہ کی اہمیت ضرور معلوم ہوتی ہے۔ یہ حس جماد میں موجود تھی، وہاں سے ترقی یافتہ ہو کر حیوان میں آئی اور یہاں سے ترقی پا کر اِنسان میں پہنچی۔

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند:

اِسی ذیل میں شیخ بوعلی سینا کی تحقیق جو اُس نے اپنی بے مثل کتاب ''شفا'' میں لکھی ہے، قابل لحاظ ہے۔ قوتِ لامسہ کی اہمیت شیخ کی نزدیک اِس مرتبہ کی ہے کہ سامعہ اور باصرہ بھی اپنے ادراکِ ملائم و ناملائم میں اس کے محتاج ہیں۔ اُس کا بیان ہے کہ اگر آنکھ اور کان کی قوتِ لامسہ کسی وجہ سے باطل ہو جائے یا یہ نقص اُن دونوں میں خلقی ہو، تو پھر آنکھ نہ حسن سے لذت گیر ہوگی، نہ کریہہ منظر سے اُسے ناگواری پیدا ہوگی۔ ایسا ہی خوش آوازی بلکہ لحن داؤدی اُس کے کان میں بھدی، موٹی اور سخت آواز کے مساوی ہوگی۔ اُس کے لیے نہ پہلے میں کوئی لذت ہے، نہ دوسرے میں کوئی الم۔ ایسے اشخاص جن کا مذاق صورت وصوت کے حسن وقبح میں کوئی تمیز ذاتی نہیں رکھتا ہے، وہ نتیجہ اس کا ہے کہ باصرہ و سامعہ سے اُن کی قوتِ لامسہ باطل ہوگئی ہے۔

غرض شیخ کی تحقیق میں جہاں تک محض دیکھنے اور سننے کا تعلق ہے، وہ تو صرف باصرہ اور سامعہ کا کام ہے، لیکن شنیدہ اور دیدہ سے ملائم و ناملائم اور لذت والم کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، یہ نتیجہ ہے قوت لامسہ کا، جو سامعہ اور باصرہ دونوں میں موجود ہے۔

اگرچہ شیخ کی اس تحقیق کو آیندہ آنے والے حکما نے تسلیم نہیں کیا۔ امام فخر الدین رازی کی تائید وحمایت بھی شیخ کے مسلک کو مقبول نہ بنا سکی، لیکن قوتِ لامسہ کی اہمیت پر یہ دوسری دلیل کہی جا سکتی ہے۔ اس بیان میں کہ حس لامسہ کا آغازِ عمل سب سے پہلے ہوتا ہے، سلف سے {۱} خلف تک متفق اللسان ہیں۔ کسی دور میں بھی کسی حکیم نے اس سے اِختلاف نہیں کیا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی اہمیت کس مرتبہ کی ہے؟ اس میں اِختلاف ضرور ہے، لیکن خود اس کا مختلف فیہ ہو جانا اس کی اہمیت کی دلیل ہے۔

۹۱۱۹۰

کچھ نہ ہوتا، تو کچھ نہیں ہوتا
تھا گریباں تو تار تار ہوا

اِس مقام پر اِن مذاہب کے بیان کرنے سے یہی مقصد تھا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ مسموعات سے پہلے ملموسات نے اپنا اِظہار و بیان چاہا ہوگا۔ مسائل فلسفیہ اسی کی تائید میں ہیں۔ حکما کے اقوال سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے انسان کو انسان تسلیم کرنے کے بعد گونگے اور بہائم سے بھی کم مرتبہ پر رکھنا حقائق شناسی نہیں، بلکہ حقائق پوشی ہے۔

سماعت کی حقیقت:

اب ضرورت ہے کہ چند سطروں میں یہ حقیقت بھی ظاہر کردی جائے کہ انسان کی آواز کی حقیقت کیا ہے اور قوتِ سامعہ کا اُس میں کہاں تک دخل ہے اور اُس دخل کی نوعیت کیا ہے؟

کان کی اندرونی سطح پر جو عصبات بچھے ہوئے ہیں، وہی آلہ سماعت ہیں۔ جب کوئی قوت دفعۃً تیزی کے ساتھ اپنی کوفت وکوب سے ہوا کے نظام کو تہ و بالا کردیتی ہے، تو فضائے ہوا میں ایک تموج پیدا ہوکر کان کے اندرونی سوراخ کے حصہ میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اُس ہوا میں جو کان میں بھری ہوئی اور بستہ ہے، اپنے ہی جیسی موج پیدا کردیتا ہے۔ یہ موج جب اُن بچھے ہوئے عصبات سے ٹکراتی ہے، تو قوتِ مدرکہ بواسطہ عصباتِ مفروشہ صوت کا اِدراک کرلیتی ہے۔ اِنسان کا یہ فطری اِقتضا ہے کہ وہ اپنے اِحساسات کا آواز کی وساطت سے اِظہار و بیان کرے۔

زبان اِحساسات اور اِدراکات کی ترجمان ہے:

حقیقت یہ ہے کہ مشاعر خمسہ میں سے جب کوئی حاسہ کسی شے کا احساس کرتا ہے، تو دو حال ۹۲|۹۱ سے خالی نہیں؛ یا تو اُس ادراک سے {|} لذت کی کیفیت پیدا ہوئی ہوگی یا اذیت کی۔ دونوں حالتوں میں کیف کا اثر سارے نظامِ عصبی میں پھیل کر ایک تغیر پیدا کردیتا ہے، جس کا اندازہ دیکھنے والوں کو بھی ہوجاتا ہے۔ شدتِ کیف میں اُس شخص کا ایک ایک رگ و ریشہ اثر کا ایسا مظہر و آئینہ بن جاتا ہے کہ باوجودِ کوشش نہ ضبط کی طاقت رہتی ہے، نہ اِخفا کی مجال۔ ہاں! خفیف کیفیت کے اثر کو البتہ چھپایا جاسکتا ہے۔ اب جب کہ صورتِ حال یہ ہے، تو پھر یہ کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ اِدراک نے جو کیفیت پیدا کردی ہو، وہ جلد سے، عصبات سے، عضلات سے تو ظاہر ہو، لیکن زبان سے اِظہار صرف اِس لیے نہ ہوسکتا ہو کہ اُس کا تعلق آواز سے نہیں ہے۔ حالاں کہ شدتِ کیف کو اِعتدال پر لانے کے لیے زبان بہترین ذریعہ و واسطہ ہے۔ غرض جیسا کہ چہرے کا تغیر، اعصاب کا تاثر غیر اِختیاری ہے، ایسا ہی آلاتِ صوت کا صدا نکالنا بھی اِضطراری اور غیر اِرادی ہے۔

اصواتِ اِضطراری مثل آہ اور واہ اِس امر کی دلیل ہیں کہ انسان جس کیف سے مکیف ہوتا ہے، اُسے الفاظ کے قالب میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ حالت اضطرار میں کیفیت کا دفعۃً ہجوم ایسا ہوتا ہے کہ بے ساختہ زبان اُس کی ترجمانی کردیتی ہے، لیکن اس ترجمانی میں چوں کہ ارادہ و اِختیار کی

فرصت نہیں ملتی، اس لیے حس اور نطق میں ربط و مناسبت کا بھی لحاظ قائم نہیں کیا جا سکتا، مگر اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ محسوسات کا آواز سے اظہار کرنا حیات و زندگی کے لوازم و خواص ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حاسہ محسوس کرے اور آواز اُس کی حکایت نہ کرے۔ بسا اوقات جب کہ کیفیات کا نفس پر غلبہ و ہجوم ہوتا ہے، تو انسان خود بخود بغیر مخاطب و سامع کے بولنا شروع کر دیتا ہے؛ کبھی آہستہ اور کبھی باوازِ بلند؛ یہ طرزِ تکلم ثابت کرتا ہے کہ مدرکات و محسوسات کا بیان کرنا انسان کی طبیعت کا اِقتضا ہے۔ یہاں تک کہ حالت اِضطرار میں خود ہی سامع بننے پر اِکتفا کرتا ہے، مگر بولتا ضرور ہے۔

سامعہ مترجِم اور مترجَم کے لیے میزان ہے:

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ گویائی جب کہ جذبات، احساسات اور کیفیاتِ نفسی کی ترجمان ہے، نہ کہ صرف ایک حاسہ کے اِدراک یعنی مسموعات کی، تو اس صورت میں الفاظ کی ہیئت و شکل ایسی {۱} ہونی چاہیے، جس کے سننے سے اُس جذبہ و کیفیت کا شعور ہو جائے، جس کی ۹۲|۹۳
ترجمانی کی جا رہی ہے۔ قوتِ سامعہ میں جب ہوائے مکیف پہنچ کر مسموع ہوتی ہے، تو اُس وقت متکلم اِس کا اندازہ کرتا ہے کہ مترجِم اور مترجَم میں کہاں تک موافقت ہوئی، آواز نے جذبات و کیفیات کی کہاں تک تصویر کشی کی۔ سامعہ الفاظ و معنی کے تطابق و تمثّل و توافق و تشبہ کو تول کر وزن کی صحت و حالت و کیفیت سے خبر دیتی ہے۔

بے شک قوتِ سامعہ کو وضع لفظ میں بہت بڑا دخل ہے، لیکن نہ اس حیثیت سے کہ جانوروں کی بولی سن کر اُس میں کتر بیونت کر کے الفاظ معنی کے مقابلہ میں وضع کر لیے گئے، بلکہ اس حیثیت سے کہ جو لفظ منہ سے نکل کر کانوں تک پہنچا، اُسے سامعہ کی میزان میں رکھ کر دیکھا گیا کہ لفظ و معنی دونوں کا وزن صحیح ہے یا نہیں۔ عدمِ توازن کی حالت میں کوشش کا سلسلہ اُس وقت تک جاری رہے گا، جب تک میزان صحیح ہو کر دونوں پلے برابر نہ ہو جائیں۔

موضوع و مہمل کی بحث:

اس حقیقت کی یوں تصدیق و تحقیق کیجیے کہ لفظ بامعنی کو موضوع اور بے معنی کو مہمل کہتے ہیں؛ یعنی جو لفظ اپنی ذات میں معنی کا اثر و نشان رکھتا ہے، وہ تو موضوع ہے اور جو لفظ ایسا ہے کہ حروف سے ترکیب پا کر ہیئت لفظی کی شکل میں تو آ گیا، لیکن معنی سے اُس کی ذات خالی ہے، تو اُسے مہمل کہیں گے۔

اب اگر لفظ کے ساتھ معنی نہیں لپٹتا ہے اور خود نفس لفظ سے معنی و مفہوم سمجھا نہیں جا سکتا، تو پھر موضوع و مہمل کی تقسیم علمی بصیرت پر نہ ہوگی، بلکہ یہ ایک تقسیم اتفاقی ہوگی، جسے بخت و اتفاق نے موضوع و مہمل کی طرف منقسم کر دیا ہے۔

واضع نے بلالحاظِ مناسبت و ربط جس لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دیا، وہ موضوع لفظ بن گیا اور جسے کسی معنی کا مقابل قرار نہ دیا، وہ مہمل ہو گیا۔ اس صورت میں اُس کا موضوع کہا جانا اور اس کا مہمل قرار پانا محض اتفاق پر مبنی ہوگا۔ اس کا پورا اِمکان تھا کہ وضع کرنے والا اگر مہمل کو اختیار کر لیتا اور موضوع کو چھوڑ دیتا، تو صورتِ واقعہ بدل جاتی۔ اس لیے کہ موضوع و مہمل اخذ و ترک کا{|} ہی دوسرا نام ہے۔ ٩٣،٩٤

لیکن اگر الفاظِ موضوع کی حقیقت یہ ہے، تو پھر الفاظ کو مدرکات و محسوسات کا ترجمان کہنا غلط اور صریح غلط ہے۔ کتنی حیرت کا مقام ہے کہ ایک طرف تو محض آواز وہ بھی نہ صرف کامل الحواس اِنسان کی، بلکہ حیوان اور گونگے کی بھی اُس کے ادراکات کی ترجمان ہے اور دوسرا رخ جسے ترقی سے درخشاں و تاباں فرض کیا جاتا ہے، وہاں یہ نظارہ دیکھنے میں آتا ہے کہ آواز نے بڑھ کر جب الفاظ کی صورت اختیار کی، تو ترجمانی کی قابلیت ان سے معدوم ہوگئی اور اب محض واضع کے کرم پر ان کے موضوع و مہمل ہونے کا اِنحصار ہو گیا۔ ہر پڑھے لکھے آدمی کو معلوم ہے کہ مجاز اور منقول کے لیے معنی حقیقی اور منقول عنہ کے ساتھ ایک گونہ مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب تک معنی حقیقی و مجازی اور معنی منقول و منقول عنہ میں مناسبت نہ ہوگی، اُس وقت تک مجاز اور نقل صحیح قرار نہ پائیں گے، لیکن یہ کیسا ضابطہ ہے کہ خود معنی حقیقی اپنے لفظ سے ایسا بے گانہ و اجنبی ہے کہ اس کے لیے کسی مناسبت کا ڈھونڈھنا بھی خطا ہے۔ یہاں صرف واضع کا وضع کر دینا ہر علاقہ و مناسبت کا ضامن و کفیل ہے۔

کیا واضع کا منصب جلیل و رفیع ہر اُس شخص کو دے دیا جائے گا، جسے تقدمِ زمانی یا سبقت نے یہ موقع دے دیا کہ وہ کسی لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دے۔ اگر وضع، واضع اور موضوع کے یہ معنی قرار دیے جائیں، تو خواہ ساری عجمی دنیا اسے تسلیم کر لے، لیکن زبانِ عربی اسے ایک لمحہ کے لیے بھی قبول کر نہیں سکتی۔ یہاں معنی حقیقی کا اپنے لفظ سے ایسا اِرتباط ثابت ہوتا ہے، جس سے واضع کی شانِ علمی کی بلندی اور لفظ موضوع میں علم کی روشنی اور وضع کے لیے عرفانِ حقیقت کی قابلیت بداہۃً سامنے آجاتی ہے!!!

٩٤،٩٥ ◆ {|}

چھٹا باب:

فلسفہ اِشتقاق

اِشتقاقِ صغیر و کبیر:

اِشتقاقِ کبیر کی بحث اس اِعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پاجاتا ہے، تو اُس کا بامعنی ہونا ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا۔

ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے جب اِس طرح اخذ کریں کہ بقائے مادّہ اور ہیئت ترکیبی کے ساتھ اصل معنی بھی باقی رہیں، تو اسے اِشتقاقِ صغیر کہتے ہیں، جیسے ضَرْب سے ضَارِب اسم فاعل، مَضْرُوْب مفعول، مِضْرَاب آلہ، مَضْرِب ظرف، یَضْرِبُ مضارع اور ضَرَبَ ماضی جب بنائیں گے، تو یہ سارے صیغے ایک لفظ ضَرْب سے ماخوذ ہوں گے اور ان سب کا مادّہ "ض ر ب" ہوگا، جو اُسی ترتیب و ہیئت کے ساتھ سب میں موجود ہے، جس تقدیم و تاخیر کی نسبت سے مصدر میں واقع ہوا ہے۔ اختلافِ حرکت یا حرف کے اِضافہ سے اُس معنی میں اِضافہ کیا گیا ہے، جو ضرب میں پایا جاتا ہے۔ اس قسم اشتقاق سے ہر شخص آشنا ہے، نیز یہ صنف کچھ عربی سے مخصوص نہیں، بلکہ ہر ترقی یافتہ زبان میں یہ اشتقاق موجود ہے۔

عربی سے مخصوص اشتقاقِ کبیر ہے۔ اس اشتقاق میں حروفِ مادہ تو وہی ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترتیب کی ہیئت وہ نہیں رہتی ہے اور اسی ترتیب کی تبدیلی کا نام اشتقاق ہے۔

صغیر و کبیر کا فرق:

فرق صغیر و کبیر میں یہ ہے کہ ایک مادّہ کی ترتیب قائم رکھ کر جب کوئی حرف زیادہ کریں یا حرکت کو سکون یا سکون کو حرکت سے تبدیل کریں، تو یہ اشتقاقِ صغیر ہے۔ {۱} ۹۶،۹۵

لیکن جب کسی لفظ موضوع کو اُس کی ساری ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں اور ہر تبدیلی میں وہ لفظ بامعنی رہے، تو یہ اشتقاقِ کبیر ہے۔

صغیر میں مادّہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اِصطلاحی، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب وترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اُس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اُس کا بامعنی وموضوع ہونا ایسا مستحکم ہوگیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اُس کی دلالت ہورہی ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا، لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ موضوع وبامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی ومہمل ہوجائے۔ اشتقاقِ صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاقِ کبیر میں مطلق بامعنی ہونا سب میں مشترک ہوگا۔

مادّہ ''ق م ر'' سے اشتقاقِ کبیر:

''ق م ر'' ایک مادہ ہے۔ اب اگر اِسے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو چھ صورتیں اِس کی ہوں گی:

قمر	چاند	رقم	لکھنا	مَقِر	زہر قاتل
دمق	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو	قَرْم	سردارِ قوم	مَرَق	شوربا

اِن چھ الفاظ میں سے ہر لفظ بامعنی ہے اور ساتویں ہیئت کوئی اس کی ممکن نہیں۔ اسی کے ساتھ اگر گہری نظر سے معانی ستہ کا مطالعہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ الفاظِ ستہ کے ایک عام معنی ایسے قرار دیے جاسکتے ہیں، جو ہر ایک میں مشترک کا حکم رکھتے ہوں گے، مثلاً آہستگی ظاہر ہونا ایک ایسا مفہوم ہے، جو ان چھ کے چھ میں پایا جاتا ہے۔ شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے۔ سرداری تک پہنچنا بھی تدریج کو بتاتا ہے۔ دَمَق میں بھی یہ معنی صاف ہیں۔ سانس یا نبض آہستہ آہستہ چل کر اُس کی حیات کو ظاہر کرتی ہے۔ زہر کا جسم میں اثر کرنا اور موت کا ظاہر ہونا محتاجِ بیان نہیں۔ ۹۷|۹۶ لکھنے میں حروف کا نقش {ا} بن کر لفظ اور لفظوں سے جملہ کا ظاہر ہونا اور چاند میں آہستہ آہستہ روشنی کا بڑھنا، گھٹنا عیاں ہے۔

بالفاظِ دیگر اس کی تاویل یوں کرسکتے ہیں کہ جب چند مختلف الحقیقت کو لے کر اُن کے جز

مشترک سے سوال کرتے ہیں، تو جواب میں اُس کے جنس آتا ہے، مثلاً کوئی یوں پوچھے کہ اِنجیر، ہاتھی، زمرد اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟ تو اُس وقت جواب میں وہ جنس واقع ہوگی، جو ان سب میں مشترک ہے؛ یعنی جسم۔ اگر چہ یہ جنس انجیر سے ایک درجہ، ہاتھی سے دو درجہ اور انسان سے تین درجہ بعید ہے، لیکن اس مجموعہ کا جواب صرف یہی جنس ہوسکتا ہے، دوسرا جواب ہو نہیں سکتا۔ ایسا ہی ایک مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں ہوں گی، وہ اپنے اپنے مقام پر گویا حکم نوع کا رکھتی ہوں گی اور ہر نوع کی حقیقت جداگانہ ہوگی، لیکن چوں کہ مادہ وہی ہے، اس لیے اُس میں ایک نہ ایک مفہومِ مشترک بھی نکالا جاسکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب:

اس جگہ یہ شبہ نہ کیا جائے کہ ایک لفظ قمر ایسا تھا، جس کی چھ شکلیں ہوگئیں اور ہر ایک با معنی بھی ہے۔ اتفاقی طور پر کسی لفظ کا اس صفت کے ساتھ پایا جانا اصل و ضابطہ کے لیے دلیل نہیں ہوسکتا، لیکن واقعہ جب کہ اس کے خلاف ہو، پھر اس شبہ کی گنجایش باقی نہیں رہتی۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری ہوگا، اِلا ایسے مواقع پر جہاں تقلیب سے ایسی ہیئت پیدا ہوتی ہو، جو قواعد صرفیہ یا اُصولِ فصاحت کے خلاف ہو اور ایسے مواقع صرف پانچ ہیں، مثلاً:

عدمِ اشتقاقِ کبیر کا پہلا موقع:

کلمہ ثلاثی میں عین اور لام ایک جنس ہوں اور اُن کا باہم اِدغام ہوگیا ہو، مثلاً صَرَّ، ضَرَّ، مَدَّ، قَدَّ وغیرہ۔ قواعد صرفیہ ان کے تقلیب ستہ سے مانع ہیں یا فا اور لام کلمہ ایک جنس یا قریب المخرج ہوں، مثلاً شمس۔

دوسرا موقع:

دوسرا موقع وہ ہوگا، جہاں حرفِ علت تعلیل یا حذف کا خواہاں ہوگا۔

تیسرا موقع:

تیسرا موقع وہ کہ ترتیب ایسی واقع ہو، جو عربوں میں مقبول نہیں، بلکہ متروک ہے، مثلاً جیم کے بعد کاف یا عین کے بعد غین یا حائے حطی کے بعد غین یا ان کا عکس وغیرہ۔ {۱}

۹۸،۹۷

چوتھا موقع:

چوتھا وہ موقع کہ اُن حروف سے کلمات تو مرکب ہوتے ہوں، لیکن بعض ترتیب غیر فصیح ہو، مثلاً خضع مستعمل ہے اور فصیح بھی ہے، لیکن عضخ غیر مستعمل اور غیر فصیح ہے۔ عدمِ فصاحت نے دوسرے کو متروک الاستعمال میں داخل کر دیا۔

پانچواں موقع:

پانچواں موقع وہ ہے کہ کلمہ خماسی محض حروفِ مصمتہ سے ترکیب دیا گیا ہو؛ نہ کوئی حرف اس میں مذلقہ میں سے ہو، نہ مطبقہ میں سے۔ ایسا کلمہ بھی غیر فصیح سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔

بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور بامعنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جا سکیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ ابھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاقِ صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادّہ سے دوسرا کلمہ ماخوذ ہوتا ہے، لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبارِ واقع وہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ قمر نہ رقم سے ماخوذ ہے، نہ رقم قمر سے بنایا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے، لیکن چوں کہ مادّہ ان سب کا ایک ہی ہے، اس لیے باوجودِ اختلافِ ترتیب ایک مناسبت باہمی ان میں موجود ہے؛ ترتیب کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر ایک کے معنی جداگانہ قرار پائے، مناسبت کا یہ اثر ہوا کہ ایک مفہومِ بعید سب میں مشترک ہوا، مادّہ کے بامعنی ہونے کا یہ فائدہ ملا کہ لفظ ہر حال میں بامعنی و موضوع رہا۔

مزید اطمینان کے لیے چند اور کلمات ملاحظہ ہوں:

اشکالِ ستہ کی پہلی مثال:

ج ب ر: اس مادّہ سے جتنے صورِ منقلبہ بنیں گے، قوت کا مفہوم سب میں مشترک ہوگا۔

۱-	جَبَر	درستگی یا وہ لکڑی جسے ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھتے ہیں یا مردِ دلاور
۹۹۹۸ ۲-	جِرَاب	چمڑے کا ظرف جس میں شے کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہو۔ {|} اسی سے تجربة ہے اور آزمودہ کار کو مجرّب کہتے ہیں
۳-	بَجَر	جس کی ناف قوی ہو

٤-	بُرج	قلعہ یا قلعہ کا مضبوط گوشہ بَرَج جمال کے ساتھ خوب روئی
٥-	رَجَب	تعظیم کرنا۔ اِسی سے رجب کے مہینے کو رجب کہتے ہیں کہ وہ عظمت والا اور حرمت والا ہے
٦-	رَبَج	کارنامہ قابل فخر نہ ہو اور اُس پر فخر کیا جائے؛ یعنی زبردستی اُس میں قوت پیدا کی جائے

دوسری مثال:

ق س و: اس مادّہ کے اشکالِ ستہ میں قوت اور اجتماع کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	قسوۃ	دِل کی سختی
٢-	قوس	کمان۔ قوت ظاہر ہے، دونوں گوشے ملتے ہیں۔ اِس سے اِجتماع بھی پایا گیا
٣-	وقس	گھاس جب حد سے زیادہ ہو جائے یا بدی اور برائی جو حد سے گزر جائے
٤-	وَسْق	بفتح واؤ بار شتر و بکسر واؤ ساٹھ صاع
٥-	سوق	بازار
٦-	سقو	غیر مستعمل ہے

تیسری مثال:

س ل م: اس مادّہ کی اشکالِ ستہ میں نرمی کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	سمل	پرانا کپڑا جس میں کہنگی و فرسودگی سے نرمی آجاتی ہے
٢-	سلم	قیمت پہلے دے کر نرخ محفوظ کر لینا یا سلامتی و امان
٣-	لمّس	چھونا {|}
٤-	لسم	گفتگو میں خاموش ہو جانا ۱۰۰۹۹
٥-	ملس	نرم ہونا۔ اِسی سے ملاست ہے بمعنی تابانی و نرمی۔ محاورہ ہے: ملسنی بلسانہ۔ یعنی اُس نے اپنی زبان سے مجھے نرم کر لیا
٦-	مسل	پانی کا جاری ہونا

چوتھی مثال:

ق و ل: اس مادّہ کی اشکالِ ستہ میں سرعت و حرکت کے معنی مشترک ہوں گے۔

١۔	قول	سکوت کی ضد ہے۔ بولنے میں زبان کی حرکت و سرعت ظاہر ہے

-2	قِلْو	ہر سبک چیز۔ بکی کو حرکت اور سرعت لازم ہے
-3	وَقل	پہاڑ پر بہ آسانی چڑھنے والا گھوڑا
-4	وَلْق	دوڑنا
-5	لوق	روغن ملا کر کھانے کو چکنا کرنا۔ اِسی مادّہ سے یہ محاورہ ہے: فلان لایلوق۔ یعنی فلاں شخص ایک جگہ ٹھیرتا نہیں
-6	لقوۃ	بیماری جس میں زبان یا منہ میں کجی آجائے اور عقاب کی مادہ کو بھی لقوۃ کہتے ہیں۔ شکار کرنے میں نر سے زیادہ تیز ہے

پانچویں مثال:

ك ل م: اِس کی اشکالِ ستہ میں بھی قوت کا مفہوم ہوگا۔

-١	كلم	زخم وجراحت۔ اِسی سے کلام و کلمۃ ہے، سامع پر اثر کرتا ہے
-٢	كمَل	شے کا پورا اور تمام ہونا۔ قوت کامل کی ظاہر ہے
-٣	لكم	دور کرنا یا سینہ پر گھونسا مارنا
-٤	مكل	کنواں خشک ہو جائے، لیکن تھوڑا تھوڑا پانی سوتے سے رِستا ہو
١٠١|١٠٠ ٥-	مِلك	شے پر قبضہ وتصرف {ا}
-٦	لمك	سرمہ۔ بینائی کو قوت دیتا ہے

چھٹی مثال:

ك ف ر: اِس کی اشکالِ ستہ میں ناگواری کا مفہوم ہوگا۔

-١	كفر	بفتح کاف زمین دور دست وبضم کاف ناسپاسی، فعلی معنی چھپانا، پوشیدہ کرنا
-٢	كرف	بیضہ کا فاسد ہونا یا گدھے کا لید سونگھ کر منہ بگاڑ کر اُوپر کو اُٹھانا
-٣	فرك	عداوت
-٤	فكر	تردد و پریشانی
-٥	ركف	برف باری
-٦	رفك	متروک الاستعمال ہے

ساتویں مثال:

س ر ج:

۱- سَرْج زین سِرَاج چراغ
۲- سجر سفیدی سرخی سے ملی ہوئی
۳- جسر پل ٤- جَرْس پارۂ ہر چیز
٥- رَجْس سخت وتند آواز رجس بکسر را ناپاکی
٦- رسج متروک الاستعمال

آٹھویں مثال:

ل ج م:

۱- لَجْم کپڑا سینا لِجَام لگام لُجَام بدشگونی
۲- مجل آبلہ {|} ۳- جمل اونٹ ۱۰۲|۱۰۱
٤- ملج بچہ کا منہ میں پستان لے کر چوسنا
٥- لمج کنج دہن سے کھانا ٦- جلم بکری کا شکنبہ یعنی اوجھ

نویں مثال:

م س ك:

۱- مِسك مشک ۲- مکس محصول یعنی ٹیکس
۳- کسم عیال کے لیے سختی اٹھانا ٤- کمس ترش رو ہونا
٥- سمك مچھلی ٦- سکم نرم یا آہستہ چلنا

دسویں مثال:

م ل ح:

۱- ملح نمک ۲- لمح دزدیدہ نگاہ سے دیکھنا
۳- حلم بردباری ٤- لحم گوشت
٥- محل خشک سال ٦- حمل بوجھ

گیارہویں مثال:

ع ل م:

۱-	علم	جانا	۲-	لعم	لعابِ دہن
۳-	ملع	تیز و سبک چلنا	۴-	لمع	چمکنا یا روشن ہونا
۵-	معل	کام میں جلدی کرنا	٦-	عمل	کام کرنا

بارہویں مثال:

ع ر ش:

۱-	عرش	تخت و سریر	۲-	رعش	کانپنا
۳-	شعر	بال	٤-	عشر	بفتح عین دس و بضم دہ یک
۲۰۱'۳۰۱۵-	شرع	دین و مذہب	٦-	رشع	متروک {۱}

تیرہویں مثال:

رط ب:

۱-	رَطْب	تروتازہ	۲-	طرب	خوشی
۳-	بِطْر	رائگاں	٤-	طبْر	کودنا
۵-	ربط	باندھنا	٦-	برط	متروک الاستعمال

چودہویں مثال:

ع ر ب:

۱-	عَرَب	مردتازی	۲-	عَبَر	اِعتماد و اِعتبار
۳-	برع	عقل و فضل میں غالب			
٤-	رَبَع	سرائے و بضمتین یعنی رُبُع "چوتھائی"			
۵-	بعُر	مینگنی یا سخت محتاجی			
٦-	رُعب	بضم راڈرانا و بفتح را سحر و افسوں			

پندرہویں مثال:

ع ق ل:

١-	عقل	دانش	٢-	عَلَق	گراں مایہ شے
٣-	لعق	چاٹنا	٤-	لقع	تیز گزرنا یا کچھ پھینکنا
٥-	قعَل	پست قد، منحوس آدمی			
٦-	قلع	بکسر قاف غبی وکودن و بضم مضبوط چلنے والا			

سولھویں مثال:

س ل ب:

١-	سَلُب	رفتارِ سبک	٢-	سَبَل	بارش
٣-	بلس	مردِ بے خیر	٤-	لبس	پوشش
٥-	لسب	چاٹنا	٦-	بَسِل	غصہ سے ترش رو ہونا

سترھویں مثال:

ف ر ق:

١-	فرق	جدائی یا سر کی مانگ	٢-	رفق	نرمی {ا}	١٠٤|١٠٣
٣-	فقر	محتاجی	٤-	قفر	زمین خالی	
٥-	رقف	سردی سے کانپنا	٦-	قرف	سخت سرخ	

اٹھارھویں مثال:

ب ر ق:

١-	برق	بجلی			
٢-	ربق	وہ ڈوری جس سے جانور باندھیں			
٣-	بقر	بیل یا گائے	٤-	قبر	جس میں مردہ دفن کیا جائے
٥-	قرب	نزدیکی	٦-	رقب	گردن کا فربہ ہونا

اُنیسویں مثال:

ر ک ب:

١-	رکب	شتر سوار	٢-	بکر	صبح سویرا

۳- ربك بے حد خود غرض آدمی ٤- برُك حوض

۵- کرب بے چینی ٦- کَبر بڑائی

بیسویں مثال:

ج ب ل:

۱- جبل پہاڑ ۲- جلب بفتح جیم خطا، گناہ و بضم سیاہی شب

۳- لبج بھیڑیے کو شکار کرنے کا آہنی جال

٤- لجب فریاد کرنا یا موجِ دریا کا مضطرب ہونا

۵- بجل بہتان ٦- بلج سر کی مانگ کشادہ ہونا

اِکیسویں مثال:

م ك ر:

۱- مکر فریب ۲- کِمُر غورہ خرما

۳- رکم ایک پر ایک رکھ کر ڈھیر کرنا

٤- کرم گلے کی مالا

۱۰۵|۱۰٤ ۵- مَرِك غمزدہ ٦- رمك کسی جگہ قیام کرنا{ا}

بائیسویں مثال:

ف ر ش:

۱- فرش بساط و بستر ۲- فُشر بے ہودہ گوئی

۳- شفر پاؤں کے تلوے سے کسی کو مارنا

٤- شرف بلندی

۵- رشف تھوڑا پانی جو ڈول کی تہ میں رہ جائے

٦- رفش بیلچہ جس سے زمین کھود کر برابر کریں

تیئیسویں مثال:

ش ر ق:

١- شرق آفتاب ٢- رشق تیز تیر پھینکنے والی خوبصورت کمان

٣- رقش دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا

٤- قرش بڑی مچھلی جو چھوٹی مچھلی کو کھا جائے

٥- شقر کارِ مقصود و دِل چسپی ٦- قِشر چھلکا یا پوشش

چوبیسویں مثال:

ش ر ب:

١- شرب پینا

٢- رشب خم سے پانی نکالنے کے لیے نارجیل مغز سے خالی

٣- بَشَر آدمی ٤- شبر بالش

٥- برش گھوڑے کے بال پر اصلی رنگ سے غیر دوسرے رنگ کا نقطہ

٦- ربش نوجوانوں کے ناخن پر جو سفیدی ظاہر ہوتی ہے

پچیسویں مثال:

د ر س:

١- دَرَس مٹانا ٢- رَدْس پتھر پھینکنا {١} ١٠٥|١٠٦

٣- سرد باتصال سند حدیث بیان کرنا یا پیہم روزہ رکھنا

٤- سدر سراسیمہ

٥- دسر نیزہ مارنا ٦- رسد متروک الاستعمال

چھبیسویں مثال:

د ر ج:

١- درج بفتح دال نوشتہ و بضم زیور کا بکس

٢- ردج نوزائیدہ گھوڑے کے بچے کی لید

٣- جدر مکان یا بُنِ دیوار

٤- دجر کاشت کاروں کی کاشت کاری کا ظرف یا آلہ

۵- رجد خوشہ کو کھلیان تک لے جانا

٦- جرَد صحرائے بے نبات

ستائیسویں مثال:

ع ب س:

١- عبس ترش رو ٢- عسب نرکا مادہ پر جست کرنا

٣- سبع بسکونِ با سات عدد و بضم با درندہ

٤- سعب شے رواں و دراز

۵- بعس بچہ دینے کے سات مہینہ بعد اونٹنی کا دودھ سوکھ جانا

٦- بسع متروک الاستعمال

اٹھائیسویں مثال:

ع ش ب:

١- عشب گھاس ٢- عبش نیکوئی و صلاح

١٠٧،١٠٦ ٣- بشع کھانا بدمزہ، حلق سوز یا مردِ ترش رو {ا}

٤- شبع آسودگی و سیری

۵- شعب پہاڑ کی گھاٹی ٦- بعش متروک الاستعمال

اُنتیسویں مثال:

ع ر ق:

١- عرق پسینہ ٢- عقر بنیاد و اصل ہر چیز

٣- رعق دوڑنے میں گھوڑے کے پیٹ سے جو آواز نکلتی ہے، اُس کا سنائی دینا

٤- رقع پیوند ۵- قرع کھٹکھٹانا

٦- قعر گہرائی

تیسویں مثال:

ب ح ر:

۱-	بحر	دریا	۲-	برُح	سختی و گزند
۳-	حبر	عالم	٤-	حرب	جنگ
۵-	رحب	کشادہ	٦-	ربح	نفع

اِکتیسویں مثال:

ن ح ط:

۱-	نحط	تھک کر اونٹ یا گھوڑا جو آواز نکالتا ہے			
۲-	نطح	سر سے ٹکر لڑنا			
۳-	طِحن	آٹا	٤-	طنح	اونٹ کا موٹا ہونا
۵-	حنط	آواز نکالنا	٦-	حطن	متروک الاستعمال

بتیسویں مثال:

ب ط ن:

۱-	بطن	شکم	۲-	بنط	بافندہ{|}	٠٨|١٠٧
۳-	طبن	بفتح طا گروہ و بضم رباب				
٤-	طنب	پشت کا نرم و دراز ہونا				
۵-	نبط	کنواں کھودنے پر جو ابتداءً پانی برآمد ہو				
٦-	نطب	کان پر اُنگلی سے مارنا				

مَیں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت مثال الفاظِ مذکورۂ بالا کی تعداد کافی شہادت اس امر کی ہے کہ عربی زبان کا لفظ موضوع ردوبدل ہو کر بھی بامعنی رہتا ہے۔

اِس ذیل میں بظاہر مَیں نے ۳۲ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، لیکن فی الحقیقت کچھ کم دو سو الفاظ ایسے لکھ دیے گئے کہ جن میں اشتقاقِ کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر قمر کی چھ شکلیں ہوتی ہیں، تو اِس کی کوئی وجہ نہیں، جو رقم کی چھ شکلیں کہی جائیں یا دمق کے متعلق یہ دعویٰ نہ کیا جائے۔ یہ اِس لیے کہ باعتبارِ واقعہ اشکالِ ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان

میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔

ترکِ اِستعمال کے وجوہ:

اگرچہ بعض کلمات کی بعض صورتوں کے معنی لغاتِ متداولہ میں نہیں ملتے ہیں اور وہ نو الفاظ ہیں: زفلك، رسج، رشع، برط، رسن، سقو، بعش، بسع، حطن۔

①

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ صورت فی الحقیقت بے معنی ہے، اس لیے کہ اس وقت تک کوئی کتاب لغت کی ایسی مدوّن نہیں ہوئی، جس نے سارے کلماتِ عرب کا اِحاطہ کرلیا ہو۔ یہ زبان ایسی وسیع ہے کہ اسلاف نے آخر میں یہ فیصلہ کردیا کہ بجز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کوئی دوسرا لغاتِ عرب پر کامل بصیرت واِحاطہ نہیں رکھتا ہے۔

بعض علمائے لغت نے شذوذ ونوادِر میں کتابیں لکھ کر الفاظ کا اِستقصا کرنا چاہا، مثلاً {ا} ۱۰۸،۱۰۹
نوادرِ ابوزید، نوادرِ ابن الاعرابی، نوادرِ ابوعمرو شیبانی وغیرہ۔ "جمھرۃ" کے آخر میں ابن درید نے بھی نوادر کا خاص باب منعقد کیا ہے، لیکن اب بھی وہی فیصلہ رہا کہ دریا ہم چناں باقی۔

②

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصیح، افصح اور غیر فصیح کی رعایت عربی میں اس درجہ ہے کہ بہت سے الفاظ اسی بنا پر متروک ہوگئے۔ اُن کی فصاحت کا پایہ پست ہے، مثلاً لفظ کوب جس کے معنی کھلے اور کشادہ منھ کا چھوٹا پیالہ ہے۔ یہ لفظ صیغۂ واحد کے ساتھ غیر مستعمل اور متروک ہے۔ کہیں فصحا کے کلام میں اس کا اِستعمال نہیں پایا جاتا ہے، لیکن جب اس سے جمع کا صیغہ بنائیں، تو اُس وقت یہ فصیح ہوگا اور فصحا کے کلام میں اس کے موردِ اِستعمال کے نظائر بھی ملیں گے۔ قرآنِ کریم میں ہے:

وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِاٰنِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَّ اَكْوَابٍ۔ (۱)

ایسا ہی لب بمعنی عَقل غیر فصیح ہے، لیکن اِس کی جمع الباب فصیح ہے۔ قرآنِ کریم میں آیا ہے:

لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ۔ (۲)

لب کا لفظ اُس وقت فصیح سمجھا جائے گا، جب کہ یہ مضاف ہو، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ما رایت من ناقصات عقل و دین اذھب للب الرجل الحازم۔ (۳)

یا یہ مضاف الیہ ہو، جیسا کہ جریر کے قول میں واقع ہوا ہے:

ع یصرعن ذاللب لا حراك به

غرض بغیر اضافت یا جمع کے اس کا اِستعمال صحیح نہیں۔

ایسا ہی بعض الفاظ ہیں کہ مفرد اُن کا فصیح ہے اور جمع غیر فصیح، مثلاً جملہ مصادر؛ واحد ان کا فصیح اور جمع غیر فصیح یا مثلاً لفظ ارض بمعنی زمین۔ اس کی جمع اراضی یا ارضات غیر فصیح، بلکہ متروک الاستعمال ہے یا بقعة؛ اس کی جمع بقاع ہے۔ واحد فصیح ہے، لیکن جمع بغیر اضافت غیر فصیح ہے۔ فصحا صرف بقاع نہیں کہیں گے، بلکہ اس کی اِضافت ارض کی طرف کر کے بقاع الارض کہیں گے۔

اِسی طرح بعض الفاظ ایسے ہیں کہ بصیغۂ تثنیہ اُن کا اِستعمال جاری ہے، لیکن اُن کا واحد متروک الاستعمال ہے، مثلاً حنا نَیك بمعنی تحنین بعد تحنین اور لبیك و {||} سعدیك یا ۱۰۹ ۱۰ مذروان اثنان اور اُنثیان وغیرہ وغیرہ۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جمع اُن کا مستعمل ہے اور واحد اُن کا ایسا متروک ہے کہ یہ بتانا بھی مشکل ہو گیا کہ ان کا واحد کیا ہے، مثلاً خلابیس ”ایسی چیز جس کا کوئی نظام نہ ہو“، شماطیط ”گھوڑوں کا گلہ“، اساطیر ”قصہ کہانی“، ابابیل ”ایک قسم کا پرندہ“، ھزاھز ”سختیاں“، شعاریر ”جداگانہ جداگانہ“۔ ایسا ہی مقالید، مذاکیر، مسام، محاسن، مساوی، ممادح، مقابح، معائب وغیرہ وغیرہ، حالاں کہ جمع بغیر واحد ناممکن ہے، لیکن اس لفظ سے جو واحد کا صیغہ تھا، وہ اہل زبان کے نزدیک غیر فصیح ثابت ہوا، اس لیے اُس کا استعمال ترک ہوا اور یہاں تک اُس سے بے اِلتفاتی ہوئی کہ اب اُس کا واحد بتانا مشکل ہو گیا۔ غرض لفظ موضوع ہونے کے لیے یہ ضرور نہیں کہ اُس کا استعمال بھی ہوتا ہو۔ موضوع کے لیے اِستعمال لازم نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ فصیح و غیر فصیح یا فصیح اور افصح کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے؟ اس کے لیے اہل زبان نے جو قواعد وضع کیے ہیں، ان پر عبور ہونا اور فصحا کے کلام کی مزاولت سے یہ ملکہ صحیح طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اوائل کے صفحات میں ”المزھر“ سے مَیں نے ایک قاعدہ بیان کر دیا ہے، وہ ضابطہ مبتدیوں کے لیے مفید ہے، جنھیں صرف و نحو پڑھتے وقت فصیح و غیر فصیح میں تمیز کرنے کے لیے بتانا چاہیے، لیکن منتہیوں کے لیے اس سے زیادہ عمیق مطالعہ درکار ہے۔ علم معانی، بیان اور اصولِ لغت کی کتابوں کا مطالعہ اس کو اچھی طرح واضح کرے گا۔ ابن درید کا ”جمھرة“، تبریزی کی ”تھذیب“، ثعلب اور زجاجی کی ”امالی“، ابن قتیبہ کی ”ادب الکاتب“ وغیرہ وغیرہ اس مقصد میں بصیرت افزا ہوں گی۔

③

تیسری وجہ یہ ہے کہ علم لغت اگر چہ ایک علم منقولی ہے، لیکن علما نے جب اس کا مطالعہ کیا، تو ایسے اصول وضوابط اُنھیں معلوم ہوئے، جنھوں نے منقول کو معقول کی طرح مدلل ومبرہن بنا دیا۔ مطلق ومقید، عام وخاص، حقیقت ومجاز، مشترک ومرادف، شاذ وغریب، شوادر ونوادر، مطرد وشاذ، مذموم وردی، فصیح ومتروک، مرسل ومنقطع، آحاد ومتواتر اِن اقسام کی طرف {۱} لغت کو تقسیم کر کے ہر لفظ کا مرتبہ ایسا ثابت کر دیا، جیسا دلائل عقلیہ سے دعویٰ ثابت ہو کر قابل قبول ہو جاتا ہے۔ اقسامِ مذکورۂ بالا کی رعایت کا ہی نتیجہ ہے کہ اگر دو لفظ فصیح کسی معنی میں مشترک ہوں، تو بحیثیت روایت جس کا مرتبہ بلند ہوگا، اُسے اختیار کریں گے اور پست کو بمقابلہ اعلیٰ چھوڑ دیں گے۔

وجوہِ ثلاثہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاقِ کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے، جو اشکالِ ستہ قبول کرتے ہیں اور اُن کے معانی لغاتِ متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبارِ واقعہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد شاذ ونادر کے ذیل میں آجاتی ہے۔

اِشتقاقِ کبیر کا روشناس کرنے والا:

"خصائص" میں ابن جنی لکھتے ہیں کہ اشتقاقِ کبیر کو تعلیمی حیثیت سے سب سے پہلے میرے اُستاد ابو علی فارسی نے درس میں رُوشناس کیا۔ اِسی بنا پر ابن جنی نے "خصائص" میں ایک باب اشتقاقِ کبیر کے لیے وضع کر کے پانچ الفاظ کے اشکالِ ستہ لکھ کر اشتقاقِ کبیر کی مشق کو سمجھایا ہے۔ ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زمخشری وغیرہ نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاقِ کبیر اور اُن مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے مَیں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔ میں نے مزید مشق کے خیال سے پانچ مثالوں کو ۳۳ تک پہنچا دیا ہے۔ اب اگر کوئی اور اضافہ چاہے، تو وہ کسی ایک لفظ کو لے کر اُس کی اشکال بنائے اور لغت میں معنی دیکھ کر مثال پر اضافہ اور صحت ضابطہ کا اِطمینان کر لے، بجز اُن پانچ مواقع کے جن کا ذکر اوپر گزرا، ہر لفظ میں اس

اصل کی شہادت ملے گی۔ اگر خود انھی الفاظِ مذکورۂ بالا میں غور کیا جائے، تو معلوم ہو جائے گا کہ کتنے الفاظ ایسے ہیں کہ روز مرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں، مگر بولنے والے کا{|} اس کی ۱۱۲،۱۱۱ طرف ذہن بھی منتقل نہیں ہوتا ہے کہ ان الفاظ میں وہی مادّہ پلٹ کر آیا ہے، مثلاً علم و عمل، قمر و رقم، کفر و فکر، فقر و فرق، قبر و برق وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر وٹنی کا تجاہلِ عارفانہ:

بلکہ مَیں خیال کرتا ہوں کہ زبان دانانِ یورپ بھی عربی زبان کے اِس نکتہ سے آشنا ہوئے، مگر طبعی تنگ خیالی اور تعصب مذہبی سے مجبور ہو کر اِس کے اظہار اور اِس کمال کے اِعتراف سے خاموش ہو گئے۔ چناں چہ پروفیسر وٹنی انگریزی الفاظ کو بدل کر یہ کہتا ہے کہ مقلوب صورتیں اس کی یوں نہ لی گئیں کہ بجز اُس ایک صورتِ مستعملہ موضوعہ کے دیگر صور کا تلفظ زبان پر دشوار تھا۔

وٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔ اس بے خیالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتقاقِ کبیر کو دیکھ کر یہ چاہتا تھا کہ یورپ کی زبانوں میں بھی اِس کمال کا نمونہ دکھلا کر عربی زبان کا ہم سر پیدا کرے، لیکن عربی میں جب کہ اس کا وجود اور یوروپین زبانوں میں اس کا اِستحالہ نظر آیا، تو عربی سے ایسی چشم پوشی کر لی گئی کہ گویا اس کا ذکر بھی محال و ناممکن کی یاد ہے۔ ہاں! اگر امکان اس کا تھا، تو یورپ کی زبان میں ہو سکتا تھا، لیکن وہاں جب کہ چار پانچ لفظ بھی نہ نکل سکے، تو یہ کہہ دیا کہ اس کا امکان تو تھا، لیکن مقلوب صورتیں ثقیل سمجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ:

تعجب ہے پروفیسر مذکور کو مقلوب کا خیال ہی کیوں آیا تھا! کیا یورپ کی کوئی زبان ایسی ہے، جہاں مقلوب ہو کر لفظ بامعنی رہتا ہو؟ ثقیل و خفیف کا سوال یوں جو چاہے، اس کا دعویٰ کر لے، لیکن اس میں واقعیت کا وجود عربی ہی زبان میں پایا جائے گا۔ گرانی و سبکی، دشواری و سہولت کا لحاظ عربوں نے کہاں تک کیا، اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ بعض بعض قبائل عرب اپنے تلفظ میں کچھ ایسی خصوصیت رکھتے تھے، جو فصیح قبائل کی زبان پر گراں گزرتا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اُن کی خاص خصوصیتیں آج ایسی محو و معدوم ہوئیں کہ بجز اس کے کہ اصولِ لغت کی کتابوں میں بطورِ مثال

۱۱۲|۱۱۳ مذکور اور مکتوب ہیں، لیکن {ا} کوئی تالیف و تصنیف اُن خصوصیات کے ساتھ عالم ظہور میں نہ آئی۔ جب تصنیف کا وقت آیا، تو اس کے لیے وہی تلفظ اِختیار کیا گیا، جو فصحا کا تلفظ تھا، مثلاً قبیلہ ربیعہ و مضر کاف خطاب کے بعد مونث کے لیے بجائے کسرہ ''ش'' زیادہ کرتے اور مذکر کے لیے بجائے فتحہ ''س''؛ یعنی بجائے علیكِ علیکش اور بجائے علیكَ علیکس کہتے۔

قیس و تمیم کا قبیلہ اُس ہمزہ کو جو ابتدائے کلمہ میں آتا، عین سے بدل دیتے: اَسْلَم کو عَسلم کہتے۔ ہذیل کا گروہ حائے حطی کو عین سے بدل لیتا تھا؛ حتّٰی کو عتّٰی کہتے۔ قضاعہ یائے مشدد کو جیم سے بدل دیتے؛ تمیمیّ کو تمیمج کہتے۔ ہذیل اور ازد عین ساکن جس کے بعد طا ہوتا، نون سے بدل لیتے: اعطی کو انطی کہتے۔ اہل یمن ''س'' کو تا سے بدل لیتے: الناس کو النات کہتے۔

ایسا ہی اہل یمن کاف کو شین سے بدل کر بجائے اللّٰھم لبیك کے اللّٰھم لبیش کہتے۔ مزید تفصیل کے لیے ابن فارس کی ''فقہ اللغۃ''، سیوطی کی ''مزہر''، ابن جنی کے ''خصائص'' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

یہ چند مثالیں اِس مقام پر بایں غرض لکھ دی گئیں، تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی قبیلہ اہل عرب میں سے لفظ میں گرانی کا لحاظ نہ کرتا تھا، تو دوسرے قبائل جن کا مرتبہ اُن سے فصاحت میں بلند ہوتا تھا، وہ اُن کے گراں تلفظ کو نامقبول رکھتے اور یہ نامقبولیت ایسی موثر ثابت ہوئی کہ جب کتابوں کی تصنیف شروع ہوئی اور لغات اور اس کے اصول مدوّن ہونا شروع ہوئے، تو اِنتخاب میں فصیح ترین ہی تلفظ آیا۔ بعض بعض قبائل کی بعض خصوصیات گرانی و ثقل کے باعث ہمیشہ کے لیے متروک ہو گئیں۔ غرض اہل یورپ کا گراں اور سبک کا قاعدہ اپنی زبانوں میں قرار دینا ہنس کے چال کی ریس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

۱۱۳|۱۱۴ اب مَیں اِس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں کہ سبکی و سہولت ہی کی رعایت ہے، جو ثلاثی کلمات عربی زبان میں بکثرت ہیں، رباعی بہت کم اور خماسی خال خال۔ {ا}

رُباعی و خماسی سے اِشتقاقِ کبیر کا اِجرا:

ثلاثی کے جملہ کلمات میں اِشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغاتِ متداولہ میں مل جائیں گے؛ تقریباً سو میں پچانوے، لیکن رباعی کی شکلیں بیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کے اشکالِ مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی؛ پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ

کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بہ مشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کی منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو جائیں، تو چند ہی الفاظِ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آجاتا۔ اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروف اصلیہ پانچ ہوں۔

یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جایئے، اُس کی بصیرت افزا دِل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں۔ نہیں! کبھی نہیں!! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

؎ اگر ہر ساعتے صد بار رخسارش بصد دیدہ
ہمی بینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد

مثلاً عسل کے معنی شہد ہیں۔ اسے لوٹیے، لسع ہوا۔ اس کے معنی ڈنک ہیں۔ مکھی ایک طرف سے شہد دیتی ہے اور دوسری طرف سے ڈنک یا نحل شہد کی مکھی کو کہتے ہیں۔ لوٹیے، لحن ہوا۔ معنی آواز ہے؛ یعنی اُس کی بھنبھناہٹ و قس علی ھذا!!

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر:

گزشتہ مباحث کی بصیرت افروزی نے اِس بحث کا بھی خاتمہ کر دیا کہ عربی زبان دیگر السنہ سامی یا تورانی یا آرین زبانوں سے ماخوذ {|} ہے یا نہیں۔ اس لیے کہ ماسوا عربی کے جو زبانیں ۱۱۴|۱۱۵ ہیں، وہاں کوئی قاعدہ وضع الفاظ کا پایا نہیں جاتا ہے۔ محض اتنی بات ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کی مقابل میں قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ لفظ اس معنی کے لیے کیوں وضع ہوا؟ اِس کے جواب میں سارے اہل زبان خاموش ہوں گے، مگر عرب۔ لہٰذا غیر عربی زبانوں یعنی عجمی میں اگر ایک لفظ کسی زبان کا دوسری زبان میں پایا جائے، تو مشاکلت صوری و معنوی کا لحاظ کر کے کہہ دیں گے: یہ لفظ فلاں زبان سے نقل ہو کر اس زبان میں آیا ہے۔

مصدر و مشتق، ماخذ و ماخوذ یا منقول و منقول عنہ کے لیے عجمی زبانوں میں محض لفظ کی ظاہری

ساخت اور معنی کا اِشتراک کفایت کرتا ہے۔ رہا اس کا فیصلہ کہ کسے مصدر کہیں اور کسے مشتق؟ اس کے لیے اس کی ضرورت ہوگی کہ جو زبان قواعد و علوم میں سابق ہوگی، وہ مصدر قرار پائے گی اور جو زبان اِن اوصاف میں موخر ہوگی، وہ مشتق کہی جائے گی۔

لیکن عربی زبان جو وضع الفاظ کا اپنے یہاں ضابطہ و قاعدہ رکھتی ہے، اس کے لیے منقول و منقول عنہ جب ثابت ہوگا، جب کہ علاوہ مشاکلت صوری و معنوی اصول و ضوابط کی میزان پر بھی وزن صحیح ثابت ہو۔ اُس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فردِ واحد کو اس کہنے کی جرات نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے، لیکن یورپ کی جہاں گیری و جہاں بانی نے اہل مشرق پر جب کہ اپنا اِقتدار قائم کر لیا اور اہل مشرق کے ممالک مفتوح ہو کر ان کے اعضا و جوارح بھی محکوم ہو گئے، تو اس حالت پر پہنچ کر ان کے قوائے دماغیہ میں آہستہ آہستہ جمود کی کیفیت پیدا ہونے لگی۔ اب ان کے پاس عطیاتِ الٰہیہ کا صرف یہ مصرف رہ گیا کہ یورپ جو کچھ کہے، یہ بے سوچے سمجھے اُسی کا اِعادہ کر دیں۔ ان کا مایۂ ناز اور سرمایۂ افتخار آنکھ بند کر کے یورپ کی تقلید کرنا ہے۔

اِسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اَب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں،
۱۱۵،۱۱۶ بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی، جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔ {ا}

واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا؛ یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ مستعمل ہیں، اِسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ''نحو میر'' پڑھنے والا بھی جو سلسلۂ نحو کی محض ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسبابِ منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے، لیکن اِس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے؛ خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی؛ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں۔

عربی میں عجمی زبان کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکثر اُن میں سے شہر، ملک، اشخاص،

انبیا یا ملائکہ کے نام ہیں۔ ان کی علمیت ان کے بجنسہٖ نقل کی خواہاں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اَعلام میں اگر تغیر پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ایسا سخت حادثہ علمیہ رونما ہوگا، جس سے ساری مجلس علم درہم و برہم ہو جائے گی۔ اعلام کی شکل دوسری زبانوں میں بھی جا کر علیٰ حالہٖ باقی ہی رہے گی۔ علم کا متغیر نہ کرنا نہ کسی زبان کا نقص ہے، نہ محل اعتراض، بلکہ حتی الامکان صحیح تلفظ کے ساتھ اُس کا لب و لہجہ بھی قائم رکھا جائے گا۔

ہاں! ایسی صورت میں کہ اُس لفظ کی ترکیب ایسے ثقیل حروف سے ہوئی ہو، جو اہل عرب میں قطعاً نامقبول ہے یا وہ حرف اُن کی زبان کا نہیں ہے، مثلاً ڈال، ژ، کھ، چھ، ٹھ وغیرہ، تو اُس وقت عرب اس حرف کو کسی مناسب حرف سے بدل لیں گے۔ ایسی تبدیلی کچھ عرب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام اہل زبان غیر زبان کے نامانوس حرف کو اپنے مانوس حرف سے بدل لیا کرتے ہیں۔ غرض اعلام کا بلا تغیر و تبدل نقل کر لینا صحت روایت و حکایت ہے، نہ کہ دوسری زبان سے اخذ الفاظ۔

خال خال اسمائے اجناس بھی جو عجم سے نقل ہو کر عربی زبان میں آئے ہیں، ان کی {۱} ۱۱۶،۱۱۷ عجمیت پر ان کی ہیئت و ترکیب خود گواہی دیتی ہے، نیز یہ کہ اُس لفظ سے دوسرے الفاظ کا وضع نہ ہونا یا اُس مادّہ سے اور الفاظ کا نہ پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں۔ اس کی خاموشی، اس کا جمود عربی ہونے سے اِبا کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی اور تیسری صورت اُس لفظ کے عجمی ہونے کی نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر اِتفاق سے عجم و عرب کا لفظ باہم مشابہ ہو، تو اُس وقت فیصلہ کے لیے قاعدہ و ضابطہ کو جاری کریں گے۔ اگر عربی کی خصوصیات اُس میں موجود ہوں گی، تو پھر کوئی وجہ اُسے عجمی کہنے کی مقبول نہ ہوگی۔ محض توافق یا مشاکلت کی بنا پر عجمی کہنا صحیح نہ ہوگا۔

قدما میں سے اصمعی، قطرب، ابوالحسن الاخفش، ابونصر باہلی، مفضل بن سلمہ، مبرد، زجاج، ابن سراج، النحاس اور ابن خالویہ وغیرہ نے فن اشتقاق پر جو مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، ان میں سے کوئی کتاب اگر پڑھ لی جائے، تو کامل اِطمینان اِس کا ہو جائے گا کہ ہرگز زبانِ عربی کسی عجمی زبان کی مرہونِ منت نہیں، بلکہ علمائے محققین عربی و عجمی میں ایسی بے گانگی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ یہ ماننے کے لیے بھی آمادہ نہیں ہوتے کہ عجمی زبان ہی عربی سے مشتق مان لی جائے۔ چناں چہ ابن سراج نے اپنے رسالہ ''اِشتقاق'' میں نہایت پرزور الفاظ میں اس سے منع کیا ہے کہ

کسی عجمی زبان کو عربی سے مشتق تسلیم کیا جائے۔ اُس کے الفاظ یہ ہیں:

و مما ینبغی ان یحذر کل الحذر ان یشتق من لغة العرب شیء من لغة العجم فیکون بمنزلة من ادعٰی ان الطیر ولد الحوت۔

یعنی یہ کہنے سے سخت پرہیز کیا جائے کہ کوئی عجمی زبان عربی سے مشتق ہوئی ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی محال دعویٰ کرنا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ پرندے سے مچھلی پیدا ہوئی ہے۔

ابن سراج کا یہ فیصلہ محققین میں مقبول ہوا۔ اِس لیے کہ مصدر و مشتق کی نسبت ایک دوسرے کے ساتھ باہمی مشابہت چاہتی ہے، لیکن عربی الفاظ جب کہ معنی سے مناسبت رکھتے ہوں، اُس کی حکیمانہ حقیقت کا بیان کرتے ہوں اور اس کے مقابل میں عجمی الفاظ کا یہ حال ہو کہ بجز قرارداد و مفاہمہ نہ تو کوئی اور علاقہ لفظ کا معنی سے سمجھا جا سکتا ہو، نہ لفظ حقیقت معنی کی طرف ۱۱۷|۱۱۸|اِشارہ{ا} کرتا ہو، تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عربی کے لفظ سے مشتق ہوا ہے، چہ جائے کہ عربی کا لفظ عجمی سے مشتق ہوا ہو۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کی تعلیم ایک غبی و کند ذہن کے لیے بے سود ہو، اُستاد کا علم متعدی ہو کر شاگرد تک نہ آئے، لیکن یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک جاہل کسی کو علوم و فنون کا درس دے کر عالم بنا دے اور خود جاہل کا جاہل رہے۔ اگر یہ واقعہ ناممکن ہے، تو پھر یہ بھی محال ہے کہ عربی الفاظ جو معنی کی حقیقت کا اِنکشاف کرتے ہوں، وہ ایسے الفاظ سے ماخوذ ہوئے ہوں، جو ماخذ بننے سے قبل بھی گونگے تھے اور ماخذ کے بعد بھی گونگے ہیں۔

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اُصول:

اب ہم اُن چند اُصول و ضوابط کا ذکر کرتے ہیں، جو علمائے لغت نے عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے لیے وضع کیے ہیں، تاکہ متوسطین ان قواعد کی مدد سے عربی کو غیر عربی سے شناخت کر لیں:

۱- اوّلاً یہ کہ اُس لفظ کا وزن ایسا ہو، جس پر عربی کلمات نہ آتے ہوں، مثلاً ابریسم۔ عربوں نے وزنِ کلماتِ عربیہ کے لیے جو اَوزان مقرر کیے ہیں، ابریسم کا وزن اُن میں پایا نہیں جاتا ہے۔ اِس لیے کہا جائے گا کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

۲- ثانیاً یہ کہ ترکیب لفظ کی یوں ہو کہ پہلا حرف نون ہو اور دوسرا را، جیسا کہ نرجس۔ یہاں ترکیب و ترتیب حروف سے اس کا عجمی ہونا سمجھا جائے گا۔

۳- ثالثاً یہ کہ حرفوں کی ترکیب و ترتیب یوں ہو کہ کلمہ کا حرف آخر زا ہو اور اُس آخر سے پہلے

دال، جیسا کہ مہندز۔ یہ ترکیب بھی عربی میں نہیں ہوتی ہے۔

٤- رابعاً یہ کہ صاد اور جیم ایک کلمہ میں جمع ہوں، جیسے صولجان یا جص۔

٥- خامساً یہ کہ جیم اور قاف ایک کلمہ میں جمع ہوں اور کلمہ چار حرف سے زیادہ ہو، جیسے منجنیق۔

٦- سادساً یہ کہ کلمہ رباعی یا خماسی کے وزن پر بغیر حرفِ مذلقہ یا مطبقہ کے آئے، جیسے عسجد یا قرطعب۔ {۱} ۱۱۹|۱۱۸

٧- سابعاً صحت اسنادِ متواتر یعنی اگر لفظ کی ہیئت عربی ہیئت سے مشابہ ہو اور امورِ شش گانہ مذکورۂ بالا میں سے کوئی امر منافی عربیت نہ پایا جاتا ہو، تو اُس وقت اُس کے عجمی ہونے کے لیے صحت اسنادِ روایت کی ضرورت ہوگی۔ اسی کے ساتھ اسی کا بھی لحاظ کیا جائے گا کہ اس مادّہ سے اور کلمات پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ کہ اُن سارے کلمات میں وہ معنی جو ترکیب مادہ سے حاصل ہوتے ہیں، موجود ہیں یا نہیں؟ حرفوں کی رہنمائی معنی کی طرف پائی جاتی ہے یا نہیں؟ لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہتا ہے یا نہیں؟ اگر ان سب کا جواب اِیجاب میں ہے، تو پھر باوجودِ روایت اُس کا عجمی ہونا نامقبول قرار پائے گا اور وہ لفظ عربی ہی کہا جائے گا۔ عربی الفاظ اپنی عربیت کے لیے جب کہ دلائل وشواہد اپنی ذات میں رکھتے ہیں، تو پھر اُنھیں کہنے والے کا منھ تاکنا کیا ضرور ہے۔ یہاں مجرد یہ کہہ دینا کہ ”فلاں زبان سے یہ لفظ لیا گیا“ اہل فن کے نزدیک ہرگز معتبر نہیں، تاوقتے کہ دلائل سے یہ نہ ثابت کیا جائے کہ اس میں عربی کی خصوصیات گویائی اور روشن وتاباں ہونے کی مفقود ہیں۔ یہ لفظ مثل عجمی الفاظ کے گونگا اور تاریک ہے۔ و اذ لیس فلیس۔

اب ضرورت ہے کہ دو چار مثالوں سے اِس قاعدہ کی توضیح کر دی جائے۔ جرجی زیدان جسے تعصب کے جنون نے دیوانہ بنا رکھا ہے، اُس نے تو کئی ضخیم جلدیں اِسی موضوع پر لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ نہ صرف الفاظ بلکہ ضمائر، اسمائے موصول اور اسمائے اشارہ تک عربی میں کسی اور ہی زبان سے منقول ہو کر آئے ہیں۔ اس جوشِ جنون کا جواب دینا تو کسی فاطر العقل کا ہی کام ہے، مَیں معذور ہوں۔ ہاں! بعض ایسے الفاظ جنھیں خود علمائے لغت عربیہ نے عجمی کہہ دیا ہے، مَیں اس موقع پر اُن کی تشریح کیے دیتا ہوں۔ اہل علم اسی نمونہ پر میزان قائم کر کے عجمی وعربی کو خود وزن کرلیں گے۔

جرجی زیدان کی ہفوات جن کے لیے ضخیم مجلدات بھی کافی نہیں ہوئیں اور جن کا نام اُس نے "تاریخ اللغة العربیّة" رکھا ہے، اِنہی چند الفاظ کی مثال و شرح سے کنسج العنکبوت ١٢٠ ١١٦ ثابت ہو جائیں گے۔ {1}

چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل و توضیح:

لغت کی کتابوں میں لجام اور مسك کے متعلق یہ لکھا ہے کہ یہ دونوں لفظ معرب ہیں۔ لغام سے لجام اور مشک سے مسك بنالیا گیا ہے، لیکن اگر اس تحقیق کو اصولِ اشتقاق کی کسوٹی پر کسا جائے، تو اس کی سطحیت ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی۔ دلیل ملاحظہ ہو:

١- اولاً لِجَام بروزنِ کتاب۔ یہ کلمہ اُس وزن پر آیا ہے، جو عربی میں کثیر الاستعمال ہے۔

٢- ثانیاً یہ کہ کلمہ ثلاثی ہے اور اس میں لام و میم دونوں حرف مذلقہ ہیں۔

٣- ثالثاً یہ کہ اس مادہ سے متعدد اسمائے جنس اور مصادر پائے جاتے ہیں، مثلاً لُجم، لُجِم، لجام، الجام، تلجیم، تلجم وغیرہ۔

٤- رابعاً سب سے قوی شہادت صفاتِ حروف کی معنی پر دلالت ہے۔ لام حرفِ منحرفہ ہے، جیم شدیدہ، میم متوسطہ اور قلقلہ۔ باگ کا کام روکنا، موڑنا اور گھوڑے پر قابو یافتہ ہونا ہے، لیکن یہ سارے کام سلیقہ اور ہنر مندی سے انجام دیے جائیں گے، نہ کہ شدت و وحشت کے ساتھ۔ حرفِ منحرفہ نے گھوڑے کے روکنے اور موڑنے کو بتایا، جیم نے سوار کی قوت کا پتا دیا، میم کے متوسطہ ہونے نے اُس کی سنجیدگی اور ہنر مندی سے خبر دی۔

٥- خامساً بموجب اشتقاقِ کبیر اس مادّہ کے اشکالِ ستہ با معنی موجود ہیں: لجم، مجل، جمل، ملج، لمج، جلم۔ اِن کے معنی بحث اشتقاقِ کبیر میں دیکھو!

کیا اِن وجوہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے اور اس کی عجمیت کی دلیل صرف یہ ہے کہ لغام اور لجام میں مشابہت ہے، عربوں نے غین یا گاف کو جیم سے بدل لیا۔ عربی گھوڑا اپنی خوبی میں مشہور، عربوں کی شہ سواری مسلم، لیکن باگ کے لیے اُنھیں عجم آنا ہوتا ہے! یہ کون سی عقل کی بات ہے؟

اگر اہل عجم سے پوچھا جائے کہ لغام کو لغام یا لگام کیوں کہتے ہو؟ تو وہ اِس کا جواب {ا} بجز۔ ۱۲۰۱۱۲۱ اس کے اور کچھ نہیں دے سکتے کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں، لیکن اگر عرب سے پوچھا جائے، تو وہ اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ خود لفظ سے پوچھو۔ یہاں ہر لفظ اپنے معنی کو آپ بیان کر رہا ہے۔ اسی لیے اسے عربی کہا گیا ہے، پھر جب یہ سوال لفظ سے کیا جائے، تو وہ حروف کی دلالت سے معنی تک رہ بری کر دے گا۔ صرف یہی ایک دلیل کہ وضع لفظ کا ضابطہ وقاعدہ موجود ہے، قطعاً کافی ہے، چہ جائے کہ اس سے علاوہ چار اور شہادتیں جن میں اشتقاقِ کبیر کی شہادت لاکھ شہادت کے برابر ہے۔ کیا عجمی لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہ سکتا ہے؟

لفظ مسك بھی خاص عربی ہے۔ اِس کے متعلق تو خود اہل عجم کا یہ قول ہے کہ عربی سے لے کر مشک بنا لیا گیا ہے۔ مادہ ''م س ک'' سے جتنے الفاظ آئیں گے، اُن سب میں بندش یا روکنا، منع کرنے کے معنی ضرور ہوں گے۔

مَسْك	پوست بالخصوص پوست بزغالہ		
مَسْکة	چمڑے کا ٹکڑا	مُسُکة	خیر و نیکوئی
مَسَكْ	مچھلی کی وہ ہڈی جس سے کنگھی وغیرہ بناتے ہیں		
مَسَکة	جس جگہ پانی ٹھیر جائے		

اِس مادّہ سے مصدر مجرد بھی آیا ہے اور مزید بھی؛ امساك، تمسك، استمساك وغیرہ۔ اِشتقاقِ کبیر اس کا یہ ہے: مسك مكس، كسم، كمس، سمك سكم۔ معنی کے لیے دیکھو بحث اشتقاق کبیر۔ لفظ کا وزن عربی ہے۔ میم حرفِ مذلقہ ہے۔ اس سے مزید تائید ہوتی ہے۔ مادّہ کے معنی جملہ الفاظ میں مشترک ہیں۔ اشتقاقِ کبیر میں اشکالِ ستہ بامعنی ہیں۔ میم حرفِ شفتی ہے۔ بستگی و بندش کی طرف اس کی رہ بری ہے۔ مسك قلب کو قوت دیتا ہے۔ اِختلاجی حرکت کو روکتا ہے۔ سمّیت کے اثر کا مانع ہے۔ دوسری خوشبو میں مل کر اُسے پائدار کرتا ہے۔ اسی غرض سے قیمتی عطر میں اس کی زمین دی جاتی ہے۔ نیز خون بستہ ہو کر مسک بنتا ہے۔ ہر سہ حرف منفتحہ ہیں۔ خوشبو پھیلنے پر اس کی دلالت ہے۔ سین اور کاف دونوں مصمتہ ہیں۔ دو حرفوں کا مصمتہ ہونا بتاتا ہے کہ اگر چہ اِنفتاح کی صفت خوشبو پھیلا رہی ہے، لیکن رگڑنے کے بغیر اس کی کامل خوشبو نہ پائی جائے گی۔ هو المسك ما كررته يتضوع۔

۱۲۲|۱۲ تین لفظ اور ہیں، جن کے متعلق بھی کچھ کہنا یوں ضرور ہے کہ مسامحت صاحب فن سے {ا} ہوئی ہے: ایک سراج بمعنی چراغ؛ اسے بھی معرب کہا گیا ہے۔ دوسرے ملح بمعنی نمک۔ تیسرے کافور جو ایک خوشبو ہے۔

اِن تینوں کلمات کے متعلق زیادہ تشریح کی حاجت نہیں۔ وزن ہر ایک کا عربی ہے۔ ہر ایک میں حرفِ مذلقہ موجود ہے۔ مادہ کے معنی جملہ کلمات میں موجود، پھر اشتقاقِ کبیر ان کا صحیح۔ اب کون سی وجہ اِس کی ہو سکتی ہے، جو انھیں عجمی سے منقول مانا جائے اور معرب کہا جائے۔

مثلاً لفظ کافور کا مادّہ ''ک ف ر'' ہے۔ اس مادّہ سے جو لفظ بھی آئے گا، اُس میں پوشیدہ کرنے کے معنی ہوں گے۔ اسی لیے کافر کو کافر کہتے ہیں کہ اس نے فطرتی ہدایت کو چھپا دیا۔ کاشت کار کو کفار کہتے ہیں۔ یہ تخم زمین میں چھپاتا ہے۔ کافور میں تریاقیت ہے۔ زہریلی وبائی مادّہ کو یہ دبا دیتا ہے۔

کَفر	زمین دور دست۔ مراحل بعیدہ کا مخفی ہونا ظاہر ہے		
کَفُرَۃ	تاریکی اندھیری میں شے کا پنہاں ہونا محتاجِ بیان نہیں		
کُفر	ناسپاسی وضد ایمان	کَفَر	غلاف شگوفہ خرما
کفر الشیء	اُسے پوشیدہ وپنہاں کر دیا	کافور	ایک مشہور خوشبو کو کہتے ہیں

نیز ایک خوشبو گھاس کو بھی کافور کہتے ہیں، جس کا پھول اُقحوان کے پھول سے مشابہ ہوتا ہے۔ انگور کی بیل کی اُس گرہ کو بھی کافور کہتے ہیں، جہاں سے انگور کا خوشہ نکلتا ہے۔ غرض لفظ کافور چند معنوں میں مشترک ہے۔ اب محض اس بنا پر کہ کافور عجم میں پیدا ہوتا ہے اور سنسکرت میں اسے کپور اور بعض زبانوں میں کابور کہتے ہیں، عرب کی یہ چیز نہیں، عربوں نے کافور بھی عجمیوں سے لیا اور نام بھی اُنہیں سے سیکھا، صرف ''پ'' کو فا سے بدل دیا؛ یہ محض مشابہت وموافقت کی بنا
۱۲۳|۱۰ پر عامیانہ قیاس ہوگا۔ اہل علم کا قیاس علم وخبرت کی بنا پر ہونا چاہیے۔ {ا}

اہل ہند کپور کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ وہی بتائی جائے گی کہ اس چیز کا ہم یہی نام سنتے آئے ہیں، لیکن کافور کا لفظ جب کہ یہ بتا رہا ہو کہ زہریلی وبائی اثر کو دبا دینا، چھپا دینا میرا عمل ہے، تو پھر گونگے لفظ سے ناطق لفظ کا اشتقاق جاہل سے عالم شاگرد تیار کرنا ہوگا۔

لفظ کافور مشہور خوشبو کے لیے تو کپور سنسکرت سے مستعار لیا گیا، لیکن اس کے اور معانی میں

تو کافور کی بو باس نہیں پائی جاتی۔ خوشبو گھاس میں تو خوشبو کہہ کر کچھ اطمینان کیا جا سکتا ہے، لیکن انگور کے بیل کی گرہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ ہاں! پوشیدگی کا مفہوم البتہ سب میں مشترک ہو سکتا ہے، جس کی طرف مادہ کی ترکیبی شکل رہنمائی کر رہی ہے۔

اب سراج کے لفظ کو لیجیے۔ مادّہ اس کا ''س ر ج'' ہے۔ یہ مادہ جن کلمات میں ہوگا، اُن میں ظہور کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً:

سرج	زین۔ گھوڑے کی پیٹھ پر اس کا ظہور ظاہر ہے
سرجج	دائم و پیوستہ
سرجوج	احمق۔ گفتگو، اعمال ہر ایک سے اِظہارِ حماقت ہو رہا ہے
سرجوجة	شخص کی سرشت وطینت۔ فطری سرشت بغیر ظاہر ہوئے نہیں رہتی
سرجت شعرها	اُس نے بال سنوارے
سرج وجهه	اُس کا چہرہ خوبصورت و درخشاں ہوا
سراج	چراغ

اب ملح کو لیجیے۔ مادّہ ''م ل ح'' ہے۔ اس مادہ کے الفاظ میں زیادتی کا مفہوم ہوگا۔

ملحة	لجہ دریا	
املح	سپیدی میں سیاہی کی آمیزش یعنی کبود	
مَلَح	گھوڑے کے پاؤں میں خفیف ورم	
مِلاح	جو ہوا کشتی کو لے جاتی ہے {ا}	۱۲۳، ۱۲۴
مِلْح	نمک	

اس مادہ سے مجرد و مزید مصادر بھی بکثرت مستعمل ہیں، مثلاً املاح، تملیح، ممالحة، تملح، استملاح وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کی مقلوب صورتیں اور اُن کے معنی بحث اشتقاقِ کبیر میں دیکھیے۔ الفاظ اور معانی دونوں ملیں گے۔

اب یہ کہنا کہ ''عربوں نے عجمیوں سے ان الفاظ کو لیا اور پھر ان سے متعدد اسما و افعال ایسے وضع کر لیے کہ سب میں معنی مادہ کا اشتراک بھی رہا اور اُن میں اشتقاقِ کبیر بھی جاری ہو گیا اور ہر لفظ اپنے موضوع ہونے کی وجہ بھی ظاہر کرنے لگا'' یہ ایک ایسا کہنا ہے، جس کا مرتبہ ہذیان سے

زیادہ نہیں۔

اب مَیں اِس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ اُصول وضوابط بتا دیے گئے۔ مثال سے وضاحت کردی گئی۔ اب بھی اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے، تو یہ بیان کا قصور نہ ہوگا، بلکہ پڑھنے والے اور سمجھنے والے کی کوتاہی ہوگی۔

فہمِ سخن چوں نکند مستمع
قوتِ طبع از متکلم مجو

لَا یَسْتَوِی الْاَعْمٰی وَ الْبَصِیْرُ:

میری اِس کتاب کا موضوع صرف یہ مسئلہ ہے کہ عربی قدیم ترین اور کامل ترین زبان ہے۔ اِس حقیقت کو روشن کرنے کے لیے مَیں نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ وضعِ الفاظ کا جو مستحکم اور رزیں قاعدہ عربی میں پایا جاتا ہے اور اِختلافِ حرکت وحروفِ زائدہ کے اِنضمام سے اُصول وضابطہ کے اندر جس طرح کہ معانی گونا گوں پیدا ہوتے ہیں، نیز الفاظ کی اِتنی کثرت کہ اُن کا اِحاطہ قوتِ بشریہ سے خارج ہے، پھر اُس کا یہ کمال کہ لفظ اُلٹ پھیر کے بعد بھی بامعنی ہی رہتا ہے، قاعدہ کی پابندی کا یہ حال کہ اِعراب یعنی زیر، زبر، پیش تک کسی اُصول کے ہی تحت میں متعین ہوئے ہیں؛ یہ ایسے محاسن ہیں، جو کمال وقدامت دونوں کو ثابت کرتے ہیں۔ {ا} ۱۲،۱۲۵

کسی زبان کے کمال وقدامت کے متعلق خود زبان کی ساخت سے جو کچھ کہا جا سکتا ہے، عربی میں یہی نہیں کہ وہ سب کچھ موجود ہے، بلکہ اُس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ اُس کی پختگی اُس کی قدامت کی شہادت دے رہی ہو، کتبات اور کھنڈروں سے قدامت پر کیوں دلیل لائی جائے؟

لیکن اِسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی طے ہوگیا کہ عربی زبان کسی غیر زبان سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے سوا جو زبانیں ہیں، اُن میں خامی موجود ہے۔ خام زبانوں سے پختہ زبان نہیں بن سکتی ہے۔ اگر کوئی عربی کو کسی زبان سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو وہ کم از کم انہیں اوصاف کو اُس ماخذ میں ثابت کردے۔ حالاں کہ ماخذ میں باعتبارِ ماخوذ کچھ ندرت زائد ہونی چاہیے، لیکن جب ایسا ثابت کرنا رات کو دن ثابت کرنے کے مساوی ہے، تو پھر محض یہ کہہ دینا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے لے کر ردوبدل ہو کر عربی میں آگیا ہے، محض دماغی تبخیر ہے۔

اگر ایک گونگے کے شوروغوغا کو فصیح وبلیغ تقریر نہیں کہہ سکتے، تو پھر عربی کے مقابل کسی عجمی زبان کو بھی ہرگز نہیں لا سکتے۔

اِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ:

یہ واقعہ ہے کہ اِسلام سے پیش تر نہ عربوں میں تعلیم وتعلّم کا رواج ہے، نہ تصنیف وتالیف کا شغل، صحت زبان کے لیے نہ قواعد صرفیہ ہیں، نہ علم نحو، بریں ہم عربی ہے کہ پوری صحت وکمال کے ساتھ بولی جارہی ہے۔

ہاں! جب اِسلام آیا اور قرآنِ کریم اور احادیث نبوی نے عربوں پر فیض رساں ہوکر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اُن کی زبان کو محفوظ ومصئون کردیا، تو اب ان کی گفتگو کی زبان میں لغزش آئی، قواعد وضع ہونے لگے اور درس وتدریس کا سلسلہ آغاز کردیا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن وہ لغزش ہر روز بڑھتی ہی گئی۔

قرآنِ کریم اور حدیث نبوی کے طفیل میں وہ عربی زبان جس کے محاسن وفضائل کا بیان ہورہا ہے، خود اہل زبان سے بے نیاز ہوکر اِس وقت بھی قائم ہے اور جب تک علم دین کے {١}١٢٥|١٢٦ خادم دنیا میں ہوں گے، ان شاء اللہ قائم ہی رہے گی۔

اِسلام سے پیش تر حوادثِ دہر اور مرورِ ایام کے اثر سے عربی زبان یک سر محفوظ رہی۔ قرآنِ کریم اسی زبان میں نازل ہوا۔ خاتم النّبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی زبان میں ہدایت فرمائی، لیکن جب اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل ہوچکی، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم بھی تکمیل پاگئی، تو پھر ان دو زبردست امین محافظوں کی حفاظت کے مقابلہ میں کسی تیسرے کی ضرورت نہ رہی۔ گویا یہ ایک اَمانت تھی، جو قرآن وحدیث ان دو امینوں کی تحویل میں پہنچ کر تمام آفتوں سے مامون ومصئون ہوگئی۔

اب زبان بدلے یا غیر زبان کے الفاظ ومحاورات سرزمینِ عرب میں بولے جائیں یا اہل عرب کی بالکل ہی زبان بدل جائے، کچھ بھی تغیر وتبدل کیوں نہ ہو، مگر عربی اپنی جگہ پر رہے گی۔ اِس باب میں اِس سے زیادہ کہنے کی اِس وقت ضرورت نہیں۔ مستشرقین چاہتے تھے کہ عربی کے متعلق بھی یہ ثابت کریں کہ ہر صدی کے بعد اس میں تغیر وتبدل ہوتا گیا ہے، تاکہ یہ تغیر اس امر کی دلیل ہوسکے کہ ہنوز اس کو کامل ہونا باقی ہے، لیکن جب اُنھیں اپنی سعی لاحاصل کا علم ہوا، تو اس اِعتراف سے اُنھیں چارہ نظر نہ آیا کہ عربی کے متعلق یہ اِقرار کریں کہ ہزاروں برس سے یہ زبان

بغیر تبدل و تغیر بولی جا رہی ہے۔

چناں چہ پروفیسر وٹنی اپنی کتاب ''اسٹڈیز آف لینگویج'' میں صاف لفظوں میں یہ کہہ گیا کہ عربی زبان اِسی قوت و بلاغت کے ساتھ حجاز کی سرزمین میں اُس وقت بھی بولی جا رہی تھی، جب کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم بنی اسرائیل کو لے کر ارضِ موعود کی تلاش میں عرب کی وادیوں سے گزر رہے تھے۔

اِن سارے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آفرینش زبان، اُس کی تاریخ، اُس کی ساخت، اُس کا اِرتقا اور اُس کے قواعد و اصول کے متعلق مستشرقین نے اِس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ ۱۲۶/۱۲۷ عجمی زبانوں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو، تو ہو، لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبش قلم کی {۱} طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدمِ بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

؎ برو ایں دام بر مرغِ دگر نہ
کہ عنقا را بلند ست آشیانہ

مستشرقین کا اصل مطمحِ نظر:

یورو پین علمائے علم الالسنہ نے سب سے پہلے اِس مسلک کی تقلید میں مجتہدانہ انداز سے اپنی آواز بلند کی کہ انسان نے بولنا کائنات کی صداؤں سے سیکھا۔ اگر چہ یہ دعویٰ محض خلافِ عقل تھا، لیکن اس سے ایک اہم مقصد کی در پردہ تکمیل ہوتی تھی۔ اس لیے متاخرین نے عنوانِ بیان کا پہلو بدل کر یہ کہا کہ انسان میں گویائی کی قابلیت تو فطری ہے، کائنات سے یا حیوانوں سے سبق آموزی کی حاجت نہیں۔ ہاں! ابتدا میں انسان جو کچھ اپنی خلقی قابلیت سے بولا ہے، وہ الفاظ نہیں ہیں، بلکہ حروفِ علت ہیں، پھر اس میں حرفِ صحیح کی آمیزش ہو کر دو حرفوں کا کلمہ زبان پر جاری ہوا۔ اسی طرح آہستہ آہستہ حروفِ صحیح کی تعداد بڑھتی گئی، تا آں کہ پانچ حرفوں تک کا کلمہ بولا جانے لگا، لیکن حرفِ علت سے خالی کبھی کوئی لفظ نہ ہو سکا۔

متاخرین کا مطلب یہ تھا کہ انسان کو ابتدا میں گنگ کہنے سے جو فائدہ حاصل کرنا مدنظر ہے، وہ بات بھی قائم رہ جائے اور اس کی گویائی کی فطری قابلیت جو بدیہی ہے، اُس کا اِنکار بھی لازم نہ آئے۔

ع ہم لعل بدست آید و ہم یار نہ رنجد

متاخرین اگر چہ بظاہر اس کے بھی منکر ہوئے کہ الفاظ کی ساخت محاکاتِ صوتی کے اُصول پر ہوئی ہے، اس سے بھی چیں بجبیں نظر آتے ہیں کہ کسی ایک زبان کو دوسری زبانوں کا مصدر قرار

دیا جائے، لیکن گھوم گھام کر نتیجہ وہی نکلتا ہے، جس کا ذکر صفحاتِ ماقبل میں اِرتقائے زبان کے سلسلہ میں گزرا۔

صرف فرق دونوں گروہوں میں اِس قدر ہے کہ متقدمین نے جوشِ تعصب میں کاربرآری {۱} اس طرح چاہی کہ بدیہیات و مشاہدات تک سے چشم پوشی کر گئے اور اپنے خیال کا ۱۲۸،۱۲۷ اِظہار بے اُصول طور پر کر دیا، لیکن متاخرین نے ضابطہ اور قاعدہ کی سنجیدگی و متانت سے اُسی بے اصل بات کو زیادہ مغالطہ آمیز بنا دیا۔ میری مراد متاخرین سے میکس ملر اور سیس ہے۔ بظاہر یورپ کی یہ علمی ہلچل السنہ کی ایک خدمت گراں بہا معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر اُن نتائج کی طرف ایک گہری نظر ڈالی جائے، جو اپنے نامکمل اور خود ساختہ قواعد سے وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ساری عالمانہ متین و سنجیدہ ذکاوت و ذہانت وہی نمونہ سامنے لے آتی ہے، جو دُولِ یورپ ایشیائی حصص پر قابض و متسلّط ہوتے وقت فرمایا کرتے ہیں۔

جب کسی یوروپین سلطنت نے ایشیا کے کسی حصہ پر اپنا فاتحانہ تسلط جمانا چاہا، تو شفقت کے لہجہ میں ہمیشہ یہی اِرشاد ہوا ہے کہ تمدن و تہذیب کی اِشاعت مقصود ہے، تعلیم و تربیت کو رواج دینا ہے۔ جہاں گیری و جہاں بانی یا حکومت و استبداد کا حاشا وکلا خیال بھی نہیں، لیکن واقعہ اور حقیقت کیا ہے؟ اِسے اہل ایشیا سے پوچھیے، اندلس جا کر دیکھیے۔

زہے غمزہ و شوخی و چابکی
کجا می نماید کجا می زند

حدیث زندہ گویم مردہ در گور:

اُس وقت سے کہ تحقیق السنہ علمائے یورپ کا شغل ہوا ہے، بجز اس کے اور کوئی چیز سامنے نہ آئی کہ مردہ زبانوں کے اوصاف و کمال کا چرچہ زیادہ ہو گیا ہے۔

اِس میں کوئی کلام نہیں کہ مر جانے کے بعد کسی مردہ کی کم زوری و خامی کی طرف نظر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اُس کی چھوٹی اور معمولی سی خوبی بھی بہت بڑی فضیلت بن کر دل کو کھینچتی ہے۔ پھر اگر آج علمائے یورپ مردہ زبانوں پر بزمِ ماتم قائم فرمائیں یا نوحہ سرائی کی مجلس منعقد کریں اور اُن کی ایک زرا سی خوبی کو اِنتہائی کمال کہہ کر یاد کریں، تو یہ عجیب نہیں۔ تعجب تو اہل مشرق کی خوش عقیدگی پر ہے، جو اُن کے آرٹ کو واقعہ و حقیقت سمجھ کر اپنا مورچہ چھوڑتے چلے جاتے ہیں۔ {۱} ۱۲۹،۱۲۸

مردہ کو روئیے، میت پر سوگوار ہو جیے اور بہتر سے بہتر الفاظ میں اسے یاد کیجیے! مجھے اس سے کچھ تعرض نہیں، لیکن اِس خفگی میں زندوں کا گلا گھونٹنا، اُن کے محاسن و برکات کو پائمال کرنا مردہ سے وفاداری نہیں، بلکہ زندوں پر سفاکی و بے رحمی کا بہانہ ہے۔

عبرانی و سریانی زبان ایک عرصہ ہوا کہ مردہ ہوچکیں، لیکن یورپ کی اس نغمہ سرائی یا نوحہ خوانی کا یہ اثر ہوا کہ آج کہا جا رہا ہے کہ بغیر عبرانی و سریانی جانے ہوئے تعلیم علم عربی نامکمل ہے۔

سنسکرت جن کی مذہبی زبان ہے اور ایک عرصہ سے اس کا شمار بھی مردہ زبانوں میں کیا جا رہا ہے، آج علمائے یورپ اُنھیں اس کا یقین دِلانا چاہتے ہیں کہ سنسکرت سے بڑھ کر کوئی زبان مکمل نہیں۔ کیا عجب کہ ساری زبانیں دنیا کی اِسی سنسکرت سے نکلی ہوں۔

اہل سنسکرت خوش ہیں کہ ہماری مذہبی زبان کا فضل و کمال یورپ سے خراجِ اِعتراف لے رہا ہے، لیکن حقیقت میں اُنھیں بھی اپنے مورچہ سے ہٹایا جا رہا ہے۔ مشرق کی کوئی چیز اہل مغرب کے ہاتھ میں جا کر سنور نہیں سکتی۔ اگر آج اس کا یقین نہیں کرتے ہو، تو کل کف افسوس ملتے ہو گے۔

خیر! اِس سے مجھے کیا بحث۔ یہ چند جملے بھی بر سبیل ذکر ہی کہے گئے۔ گفتگو زبان و لغت کی ہے، مشرق کی سادگی اور مغرب کی شطاری سے کیا کام۔ مجھے تو یہ کہنا ہے کہ دورِ آخر میں میکس ملر جو بہت بڑا فلالوجسٹ تسلیم کیا گیا ہے، اُس نے عجمی زبان کو بھی عربی بنانے کی کوشش کی تھی۔ اُس کا مقصد یہ تھا کہ کسی لفظ کے جو معنی قرار پاتے ہیں، اس کی علت کیا ہے؟ اُس لفظ نے اس معنی پر کیوں دلالت کی ہے؟ اس کی لم معلوم ہو جائے، لیکن چند ہی قدم چل کر اُسے معلوم ہو گیا کہ جانور یا گونگے کی تعلیم کتنی ہی کیوں نہ کی جائے، مگر وہ آدمی کی مانند بول نہیں سکتا، تو جبراً و قہراً اپنے عجز کا اِعتراف کر لیا۔

تعجب ہے کہ اہل یورپ کا پایۂ علم عربی زبان و علومِ عربی کے متعلق اتنا بلند مانا جاتا ہے کہ اگر کسی کی سند علمیہ پر جرمنی یا انگلینڈ کی مہر ثبت نہ ہو، تو ہندوستان کی درس گاہوں میں بھی اُس کی پرسش نہ ہوگی۔ پھر اس کی کیا وجہ جو ایسے فضلا غیر عربی میں تو اُن محاسن کی جستجو کرتے ہیں، جو عربی
میں ہے، لیکن عربی کے متعلق اس کا اشارہ بھی نہیں کرتے کہ یہ محاسن یہاں موجود ہیں۔ {۱} ۱۲۹، ۱۳۰

کوئی عجمی زبان کو مقلوب کر کے بامعنی دیکھنا چاہتا ہے۔ کوئی عجمی الفاظ کی دلالت معنی پر جو ہو رہی ہے، اُس کی لم دریافت کرنا چاہتا ہے، لیکن انہیں خوبیوں کی تلاش کوئی بھی عربی میں نہ تو

کرتا ہے، نہ یہ کہتا ہے کہ یہاں موجود ہیں۔ اس جگہ بے ساختہ طبیعت للچاتی ہے کہ میکس ملر کی کچھ عبارت بلفظہٖ ترجمہ کردوں:

''اُن تمام چیزوں کو ہٹانے کے بعد جو پابند ضابطہ ہیں، مصنوعی ہیں اور الفاظ میں قابل فہم ہیں، پھر بھی بعض ایسی چیزیں رہ جاتی ہیں، جو نہ پابند ضابطہ ہیں، نہ فن نحو کا نتیجہ ہیں اور نہ قابل فہم ہیں۔ ان کو ہم فی الحال ''مادہ'' اور ''عنصر جوہری'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مثلاً ایسے لفظ میں جیسا کہ Historically (ہسٹوریکلی) ہے۔ ہم حالیہ کے آخری حصہ ly (لی) کو اور پھر علامت اسم صفت al (ال) کو اِس سے دور کردیں، تو صرف Historic (ہسٹورک) رہ جاتا ہے، جس کو لاطینی میں Historicus (ہسٹوریکس) کہتے ہیں۔ یہاں بھی ہم آخری ٹکڑے cus (کس) کو اُڑا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہسٹوریکس Historia (ہسٹوریا) یا Histor (ہسٹور) سے اخذ کیا گیا ہے۔

پھر Historia بھی تانیثی اِضافت ia (آیا) سے بنا ہے اور اس سے اسم مجرد Histor (ہسٹور) بنتا ہے۔

Histor (ہسٹور) یونانی لفظ ہے اور حقیقتاً یہ Istor (اسٹر) کا بگڑا ہوا ہے۔ بہر حال دونوں شکلیں مستعمل ہیں۔

Spiritus lenis کے بجائے Spiritus asper کا اِستعمال شروع لفظ میں محض لہجہ کے اثر پر منسوب کیا جاتا ہے۔

پھر Istor (اسٹر) کو بھی Is (اس) اور Tor (ٹر) میں تقسیم کرتے ہیں۔ Tor (ٹر) اسم فاعل واحد ہے، جو Tar (ٹار) سے مشتق ہے، مثلاً لاطینی میں Da-tor (ڈاٹور) اور سنسکرت میں Da-tar (داتار) {|} اور یونانی میں Do-ter (ڈوٹر) ١٣٠|١٣١
مستعمل ہے۔ اس میں عنصر جوہری Is (اس) ہے۔ Is (اس) میں s (س) بجائے d (دال) کے ہے، کیوں کہ یونانی میں d (دال) اگر t (ت) کے پہلے آتا ہے، تو s (س) سے بدل جاتا ہے۔

اِس طرح سے ہم آخر کار اُس کے مادّہ Id (اڈ) تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو یونانی

میں Oida (اوئڈا)، سنسکرت میں Vida (ویدا) اور انگریزی میں To wit (ٹووٹ) بمعنی جاننا کہتے ہیں۔

لہٰذا Histor (ہسٹور) کے اصلی معنی جاننے والے یا پانے والے کے ہوئے اور Historia (ہسٹوریا) بمعنی علم کے ہوئے۔ Vid (ود) کے مادّہ کے آگے ہم نہیں جاسکتے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Vid کے معنی دیکھنے، پانے اور جاننے کے کیوں ہیں۔ اگر ہم ایسا بھی کریں کہ Vid (ود) کو Vi (وی) سے ملائیں، جس کے معنی علٰحدہ کے ہیں اور اس طرح سے Vid (ود) میں تقسیم کرنے، جدا کرنے اور دیکھنے کے مفہوم کو پیدا کریں، تو اس سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ معنی کا یہی تطابق عبرانی حرفِ جر Bin (بن) بمعنی درمیان اور مصدر Bin (بن) بمعنی جاننے میں بھی ہے، لیکن یہاں بھی پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر Bin کے معنی درمیان کے کیوں ہیں؟ لہٰذا اِس سوال کو ہم کسی حالت میں بھی اِشتقاقی تجزیہ سے حل نہیں کرسکتے ہیں"۔ (٤)

ساری تقریر پڑھ کر اگر کوئی یہ بتادے کہ ایک لفظ سے اُس کے اجزا کے حذف کا کیا قاعدہ معلوم ہوا یا اِشتقاق کے متعلق کس اصل وضابطہ کی طرف رہنمائی ہوئی، تو سمجھ لوں گا کہ میں اپنی فہم کی نارسائی سے سمجھنے سے قاصر رہا، لیکن پھر بھی یہ عرض کروں گا کہ یہ ساری کوشش اس لیے کی گئی تھی کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہوتی ہے، اُس کی علت بتائی جائے۔ لاطینی، {|} یونانی، سنسکرت ۱۳۲|۱۳۱ اور عبرانی کہاں کہاں کی سیر نہ کی گئی، لیکن علم کے معنی جاننا کیوں ہوئے، اس کا سراغ نہ ملا۔

ہاں! یہ ضرور معلوم ہوا کہ مصنف چند زبانوں سے آشنا ہے اور ایک کلمہ کو کسی نہ کسی طرح مختلف زبانوں سے گزارتا ہوا ایک منزل تک پہنچادینے پر قادر ہے، لیکن جس مقصد سے یہ سفر کیا گیا تھا، وہ ہنوز حاصل نہیں۔

پروفیسر مذکور اس پر بہت ہی خفا ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علمائے یورپ اس پر زور آزمائی کرتے رہے کہ عبرانی کو قدیم ترین زبان ثابت کرکے دنیا کی ساری زبانوں کا اسے مصدر قرار دیں۔ (٥)

اِس لیے مَیں یہ کہنے کی جرات نہیں کرتا کہ اس راہ سے بہت ہی زیادہ قریب اور سہل راستہ

عربی تک پہنچنے کا تھا۔ اگر یہ لفظ وہاں تک پہنچا دیا جاتا، تو مقصد میں کامیابی ہو جاتی۔ اس لیے کہ وہاں ہر لفظ اپنے مناسبت معنی کے ساتھ صاف صاف بتاتا ہے۔ اس کی کثیر مثالیں اُوپر گزر چکیں، لیکن اب اُسی مناسبت کا اظہار زیادہ لطیف اور زیادہ عمیق پیرایہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے بعد معاندین کو عربی کے مقابلہ میں السنہ عجمیہ کو پیش کرنے کے لیے بالکل ہی دوسری روِش اختیار کرنی ہوگی۔

١٣٣:١٣٢

* * *

حوالہ جات

١- الدھر: ١٥

٢- آل عمران: ١٩٠

٣- الصحیح البخاری: کتاب الحیض ٤٤/١

٤- سائنس آف لینگوئج ٣٢٩-٣٠/٢، لکچر نمبر ٧

٥- دیکھو: جلد اول، لکچر نمبر ٤

ساتواں باب:

عربی زُبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی

عربی کے حقائق نما الفاظ:

عربی زبان کا نہایت ہی حیرت انگیز وہ کمال ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے۔ لفظ عربی صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم وتناسب رکھتا ہے، نہیں! بلکہ اُس کے معنی کو جب دِقت وتعمق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اُس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے، جس کے اِظہار کے لیے عجمیوں کو صدیاں درکار ہوئیں اور پھر بھی اُس کا بیان ایک لفظ سے نہ کرسکے۔

اِس مخصوص خصوصیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ذیل کی چند مثالوں میں اگر ژرف نگاہی سے کام لیا جائے، تو بے ساختہ زبان سے یہ کلمہ نکل جائے گا کہ بے شک عربی زبان ایک ناطق و گویا زبان ہے، جس کا ہر لفظ اپنے معنی کی حقیقت کو بیان کررہا ہے اور اُس کے مقابل کی ساری زبانیں گونگی ہیں، جو اپنے معنی کو ایسے الفاظ سے ظاہر کرتی ہیں، جن میں بجز صوت وصدا حقیقت کی جھلک بھی پائی نہیں جاتی۔

مثلاً تعلیم و تعلم، درس و تدریس؛ یہ الفاظ ایسے عام ہیں کہ روزمرہ کی بات چیت میں عوام تک کی زبانوں پر چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں، پھر ان کا مفہوم ایسا ہمہ گیر ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی عہد نہیں گزرا، جب کہ ان کا مفہوم افرادِ بنی آدم کے پیش نظر نہ ہو۔ صنعت ہو یا حرفت، علم ہو یا فن، اعضاو جوارح سے تعلق ہو یا ذہن وحافظہ سے؛ کسی نہ کسی شکل میں تعلیم و درس کا مفہوم ہر
۱۳۳|۱۳۴ قرن اور ہر دور میں ضرور {ا} موجود رہا ہے۔ اِسی لیے ہر زبان جو بولی گئی یا بولی جاتی ہے، اُس زبان میں اس مفہوم کے لیے ایک نہ ایک لفظ مقرر ہے، لیکن عربی زبان کا لفظ جس طرح اُس کی حقیقت کھولتا ہے، اُسے دیکھ کر نہ صرف دوسری زبانوں کو گنگ کہنا پڑتا ہے، بلکہ حیرت ہوتی ہے کہ انسان نے ایسے حقائق نما الفاظ کیوں کر وضع کرلیے۔

تعلیم و**تعلّم** کا مادّہ عین، لام اور میم ہے اور **درس** و**تدریس** کا مادّہ دال، را اور سین۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ وہ مادّہ کو ہمیشہ حرفِ مفرد کی صورت میں کہتے اور لکھتے ہیں۔ اُس کی ترکیبی شکل نہ تحریر میں آتی ہے، نہ بیان میں۔ اب ان مفرد حروف کو شکل ترکیبی میں لایا جائے، تو **علم** یا **عَلَم** کی صورت

حاصل ہوگی۔ عَلَم کے معنی نقش و نشان کے ہیں، جسے ہر شخص جانتا ہے۔ اب یہی مادہ اِختلافِ حرکت کے ساتھ علم میں صورتِ ترکیبی اختیار کیے ہوئے ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اِس لفظ کا سطحی ترجمہ دانستن یعنی جاننا کر دیا جاتا ہے، لیکن عمیق نظر حقیقت علمیہ کو سامنے لے آتی ہے۔

لفظِ علم کا فلسفہ:

اہل فلاسفہ کا اس پر اِتفاق ہے کہ انسان کا ذہن مثل آئینہ کے ہے۔ جو شے اُس کے سامنے آئے گی، اُس کا نقش اس میں آجائے گا۔ ہاں! آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت نمائی ہے اور ذہن کے آئینہ میں معقول و محسوس دونوں کی تصویر کشی ہے۔

حکما کا اس میں تو اِختلاف ہے کہ حصولِ صورت کا نام علم ہے یا صورتِ حاصلہ کا نام علم ہوگا، لیکن ذہن میں صور کا اِنتقاش سب کے نزدیک ایک مسلمہ مسئلہ ہے۔ اب مَیں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کیا وہ شخص جس نے اس لفظ کو وضع کیا، وہ حقیقت علم سے ایسا آگاہ تھا کہ صرف تین حرفوں کو ترتیب دے کر ایسے دقیق فلسفی مسئلہ کی طرف ایک اشارہ کر گیا؟ اگر واقعہ یہ ہے، تو واضع کے کمال کا سمجھنا عقولِ انسان سے بالاتر ہے۔

مادّہ عین، لام اور میم کی دلالت نشان اور نقش پر کیوں کر ہوئی؟ اس کے لیے {۱} صفاتِ ۱۳۴|۱۳۵ حروف کی طرف نظر کرنا ضروری ہے:

ع	مجہورہ	متوسطہ	مستقلہ	منفتحہ	مصمتہ	
ل	〃	〃	〃	〃	مذلقہ	منخرفہ
م	〃	〃	〃	〃	〃	

ہر سہ حروف صفات میں ایک ہی ہیں۔ اس لیے باہمی آمیزش سے بجز اس کے کہ اوصاف نمایاں ہو جائیں، اور کوئی فرق پایا نہ جائے گا۔ ہاں! اِذلاق صمت میں فرق لائے گا اور اِنحراف بھی اپنا اثر ظاہر کرے گا۔ اس لیے توسط، اِستفال اور اِنفتاح کا لحاظ کر کے کوئی ایسا معنی جس میں کیفیت اِنفعال ہو، سمجھا جا سکتا ہے، لیکن جہر اور اِنحراف کی صفت اس کیفیت منفعلہ کو نمایاں کرنا چاہے گی۔ ان دونوں اُمور کا اِعتبار کرتے ہوئے اس مادہ کے معنی میں نشان یا نقش یا شگاف کا مفہوم ضرور ہوگا۔

علم کے متعلق حکما میں ایک یہ بحث بھی نہایت دِل چسپ اور وسیع ہے کہ آیا کسی شے کے

زوال کا نام علم ہے یا خارج سے کوئی شے داخل ہوتی ہے، جسے علم کا لقب دے دیا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اِسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ پڑھانے والا جو کچھ پڑھاتا ہے، تو اُس سے پڑھنے والے کی کسی مخفی اِستعداد کا ظہور ہوتا ہے اور اُس کی خود فطری استعداد قابل ہوتی جاتی ہے یا اُس کی استعداد اور عطیہ فطریہ میں تو کسی طرح کی قوت و نمو کا اثر نہیں ہوتا۔ ہاں! اس کے سوا کوئی اور شے ہے، جس کا مجموعہ فراہم ہوتا جاتا ہے۔ مجھے حکما کی ان طبع آزمائیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ ''قاضی مبارک''، ''میر زاہد'' اور ''غلام یحییٰ'' پڑھنے والے اِس کا فیصلہ کر لیں۔ مجھے تو صرف یہ کہنا ہے کہ اس قدر فریقین کے نزدیک مسلم ہے کہ علم خود متعلّم کی ریاضت، محنت، جفاکشی اور شوقِ طلب کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ نہیں، تو پھر معلم کی تلقین اور کتابوں کی عبارت سب لاسود ہے، پھر ایک مرتبہ کمال کا ایسا آتا ہے، جب کہ نہ معلم ہوتا ہے، نہ تعلیم، نہ کتاب ہوتی ہے، نہ متعلّم۔ اُس صاحب کمال کی ذات خود ہی کتاب ہوتی ہے، خود ہی {۱} معلم، خود ہی متعلّم۔ ۱۳۵|۱۳۶

معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش
سبق نادانی و دانا دِلم طفل سبق خوانش
ز ہر کس ناید ایں اُستاد و شاگردی نہ ہر کوہی
بدخشاں باشد و ہر سنگ ریزہ لعل رخشانش

اربابِ منطق کا فیصلہ ہے کہ

اَلْعِلْمُ وَ الْمَعْلُوْمُ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ وَ مُتَغَایِرَانِ بِالْاِعْتِبَارِ۔ یعنی علم اور معلوم کوئی دو حقائق متغارہ نہیں، ایک ہی ذات کے دو نام ہیں۔

ایک اِعتبار سے اُسے علم کہتے ہیں اور دوسرے اِعتبار سے معلوم کہتے ہیں۔ نفس ذاتِ علم و معلوم میں تغایر نہیں ہے، بلکہ مرتبہ اِعتبار میں تغایر ہے، پھر جب ان دونوں میں غیریت نہ رہی، تو معلم و متعلّم میں کہاں غیریت رہ سکتی ہے، لیکن مرتبہ ادنیٰ میں حقیقت شے کی عوام پر نہیں کھلتی۔ اِس کا ادراک تو اہل کمال کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہاں! اعلیٰ اور اِنتہا پر عوام بھی سمجھ جاتے ہیں۔ چناں چہ یہ فلسفہ وہاں پہنچ کر بہت ہی صاف ہو جاتا ہے، جب کوئی صاحب فن اُس فن کا وہ بلند رتبہ پالیتا ہے، جہاں معلم کی تعلیم اور کتاب کے نقوش سے بالاتر تعلیم و مطالعہ کا دور شروع ہو جاتا ہے، جس کا نام اِجتہاد و اِکتشاف ہے۔

اِس ضمن میں اِس قدر اور کہنا چاہتا ہوں کہ سارا گروہ اہل منطق کا اس پر متفق ہے کہ انسان قابل العلم ہے، اس لیے جہل وعلم میں تقابل تضاد نہیں، بلکہ تقابل عدمِ ملکہ مانا گیا ہے؛ یعنی جاہل اُسے کہیں گے، جس کی شان سے یہ تھا کہ اُسے علم آئے، مگر نہ آیا۔ لفظ جاہل کا اِطلاق انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ حیوان، نبات، جماد پر جہل کا اطلاق نہ ہوگا۔ کسی جانور یا کسی درخت یا کسی پتھر کو جاہل نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ اُن کی ذات میں علم کی قابلیت ہی نہ تھی۔ ہاں! انسان کی یہ قابلیت واستعداد اُس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب کہ تعلیم وتعلّم کی ریاضت ومحنت اُٹھائی جائے اور ذہن وحافظہ کی قوتِ ماسکہ کامل ہو کر اکتساباتِ علمیہ کو محفوظ رکھ سکے۔

لفظ درس کا فلسفہ:

اِن تمام پُر پیچ اور اَدق مسائل فلسفیہ کو پیش نظر رکھ کر اُس لفظ {|} کی ہیئت ترکیبی دیکھیے، جو ١٣٦|١٣٧
دال، را اور سین سے مرکب ہوا ہے۔ عربی میں اس مادہ سے ایک لفظ درسة ہے، جس کے آخر میں تائے مصدر یہ زائدہ ہے۔ اِس کے معنی ریاضت ہیں اور درس کے معنی زائل کرنا، کسی شے کا مٹانا ہے۔ عرب کا یہ محاورہ ہے:

دَرَسَ الرُّسُوْمُ۔ یعنی نشانات مٹ گئے۔

درس الحِنطَة او الارز۔ ”گیہوں یا چاول کو کوٹ کر اُس کا بھس دُور کر دیا“۔

پڑھنا، پڑھانا اور سبق لینا: اس کے لیے بھی درس کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیے اور دیکھیے، صرف تین حرفوں کی ایک ترکیبی شکل لفظ درس نے یہ بتا دیا کہ تعلیم وتعلّم کے لیے لفظ درس اِس لیے وضع ہوا کہ قوائے دماغیہ سے موانع زائل کیے جاتے ہیں، آثارِ جہل مٹائے جاتے ہیں اور اصل جوہر استعداد کو صاف ستھرا بنا کر چمکایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ریاضت ومحنت اور نفس کے رام کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ حرفوں کی دلالت معنی پر کیوں کر ہوتی ہے؟ اسے تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں، لیکن لفظ درس کے متعلق بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ یہ بتاتا جاؤں کہ دال حرف شدیدہ ہے، جس سے کلمہ درس کی ابتدا ہے، را حرفِ تکرار اور سین حرفِ منفتحہ۔ حرفِ شدیدہ کے بعد حرفِ تکرار اور پھر حرفِ انفتاح کا وقوع طریقۂ تعلیم اور تحصیل تعلیم اور ثمرۂ تعلیم کی طرف کیسا لطیف اِشارہ کر رہا ہے۔

کیا اس لفظ کی وضع کے وقت علم کے متعلق ایسے دقیق وباریک منطقی مسائل واضع کے پیش

نظر تھے؟ کیا وضع لفظ سے پہلے طریقۂ تعلیم کے یہ وقیع مسائل واضع کے سامنے موجود تھے؟ ان کا جواب بجز حیرت وسکتہ اور کیا ہے! اہل عرب نے اپنے ماسوا انسان کی زبان کو اگر گنگ کہا، تو بجا کہا۔ یہ کسی زبان کی اہانت نہیں، بلکہ بیانِ واقعہ وحقیقت ہے۔

لفظ سبق کا فلسفہ:

ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں سبق کہتے ہیں، جس کی جمع اسباق ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ ۱۳۸|۱۲۷ روزانہ درس کا نام سبق رکھنا، {ا} یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکاتِ تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ سبق نہ صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت وحقیقت کا اِظہار کر رہا ہے۔ اب اِس کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ لفظ معلم، متعلّم، مدرس، مدرسہ، کتاب وغیرہ نہ صرف اپنے مفہوم کے ترجمان ہیں، بلکہ حقیقت مفہوم کے مصور و صورت نگار ہیں۔

کیا اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرفِ منفتحہ ہے اور با اور قاف حرفِ شدیدہ۔ سبق کی حقیقی غایت یعنی قوائے ذہنیہ کا کشود حرفِ منفتحہ سے، مطالعہ اور اخذ وحفظ کی برداشت محنت حروفِ شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں!! یہ زبان ہے یا سحر وطلسمات!!!

عربی زبان کے واضع اوّل کی ہمہ دانی:

پہلا انسان جس وقت دُنیا میں آیا ہوگا اور اُس کی اولاد واحفاد نے بڑھ کر جب کنبہ کی صورت اِختیار کی ہوگی، تو اُس وقت ہر ایک کے حرکات وسکنات اور گفت وشنود کے تناسب و اِعتدال کو دوسرا دیکھتا ہوگا۔ بعضوں میں تناسب واِعتدال قائم کرنے کی فطری قابلیت زیادہ ہوگی، کسی میں کم اور کسی میں اس کا بالکل ہی فقدان ہوگا۔ اِس اِختلافِ اِستعداد کی بنا پر سمجھدار اور ناسمجھ کے لیے جماعت نے اپنی ابتدائی حالت ہی میں الفاظ وضع کیے ہوں گے۔

حکما کی تحقیق اِس باب میں یہ ہے کہ عقل وحماقت کا تعلق دماغ سے ہے۔ فنِ تشریح وحکمت میں دماغ کے حصص ہیں اور ہر حصہ کا اِدراک و اِحساس علیحدہ ہے۔ جذباتِ نفسانیہ {|} و ۱۳۸،۱۳۹ قوائے بدنیہ اپنے اعمال واِحساس میں اُس حصہ دِماغ کے تابع ہیں، جن سے اُن کا تعلق ہے۔ یہ ایک عمیق بحث ہے، جس کا یہ موقع نہیں، لیکن یہ تشریح قابلِ لحاظ ہے کہ عاقل کا مغز جب وزن کیا گیا، تو بےوقوف کے وزن سے اُس کا وزن زیادہ ثابت ہوا۔

دوسرے یہ کہ انسان کے سر کا مغز جو بشکل بیضاوی ہے، اُس کی سطح پر بلندیاں اور اُبھار پائے جاتے ہیں۔ جس شخص کی سطحِ مغز پر بلندیاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت سمجھ دار ہوتا ہے اور جس کے دماغ پر بلندیوں کی جس قدر کمی ہوتی ہے، اُسی مناسبت ومقدار سے وہ احمق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ محض لایعقل کا مغز تقریباً برابر و مسطح ہوتا ہے۔ ان بلندیوں کا نام عربی میں تلافیق ہے، جس کے لغوی معنی دو درزوں کا ملنا ہے۔ اُن بلندیوں کو تلافیق کہنا کیسی صحیح تعبیر ہے۔

تیسرے یہ کہ کاسۂ سر کے حصہ اسفل میں جس مغز کا مقام ہے اور جو حرام مغز سے متصل ہو کر ریڑھ کی ہڈیوں تک چلا آیا ہے، اعصاب و دماغ میں ربط دینا اُسی کا وظیفہ ہے اور افعالِ غیر اختیاری کا یہی مصدر ہے۔

عربی میں ذال، کاف اور واؤ کے مادہ سے ایک شکل ترکیبی ذکوانۃ ہے۔ اس کے معنی چھوٹے چھوٹے درختوں کے ہیں۔ ایک دوسری شکل کا لفظ ذکاوۃ ہے۔ اِس کے معنی فہم کی تیزی ہیں۔ اِسی سے صفت کا صیغہ ذکیّ ہے۔ سریع الفہم اور سمجھ دار کے لیے اِس کی وضع ہے۔ کیا لفظ ذکیّ اِس سے خبر نہیں دیتا کہ ذہین وسریع الفہم کو ذکی اِس لیے کہتے ہیں کہ اُس کی سطحِ دماغ پر چھوٹی چھوٹی بلندیاں ہیں، جیسے سطحِ زمین پر چھوٹے چھوٹے درخت۔

بےوقوف کو سفیہ کہتے ہیں، جس کی جمع سُفَہاء ہے۔ سفہ کے معنی سبک اور ہلکا ہے۔ کیا سفیہ نے یہ نہ بتایا کہ بےوقوف کے لیے اس کی وضع یوں ہوئی کہ اُس کا مغز سبک اور ہلکا ہوتا ہے۔

دماغ کا وہ حصہ جو اَسفل کاسۂ سر میں ہے، اُسے نخاع کہتے ہیں اور مردِ عاقل و {|} دانا کو ۱۳۹۔۱۴۰ ناخع۔ کیا لفظ نخاع اِس کا اِظہار نہیں کرتا کہ دانائی کا مرکز یہی مقام ہے؟

اگر اِن سب سوالوں کا جواب اِیجاب میں ہے (اور یقیناً ایجاب میں ہے)، تو کیا علمِ تشریح کے ایسے باریک مسائل اُس وقت معلوم ہوگئے تھے، جب کہ انسانی ہستی محض چند افراد ونفوس

میں محدود تھی؟

پہلا انسان جو دُنیا میں آیا ہوگا، اُسے بقائے نفس کے لیے سب سے پہلے جس چیز کی حاجت ہوئی ہوگی، وہ پانی ہے۔ اب یہ مسئلہ کہ پانی مرکب ہے یا بسیط، گروہِ حکما میں ایک دِل چسپ بحث ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ پانی بسیط ہے۔ اگر اِس کا تجزیہ کیا جائے، تو اس کی تقسیم مختلف الحقیقت اجزا کی طرف نہ ہوگی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قوامِ حقیقت میں بعض اجزا پوشیدہ ہیں، جنھیں تحلیل و تجزیہ سے بھی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ آخر الذکر حکما کسی عنصر کو بسیط تسلیم نہیں کرتے۔ اِس لیے ان کا لقب حکمائے بروز الکمون ہے۔ زمانۂ حال کی سائنس پانی کو دو گیسوں کے امتزاج کا نتیجہ بتاتی ہے۔ اس حقیقت کو حکمائے مادّیین کے حوالہ کیجیے۔ اسے دیکھیے کہ عربی میں میم، واوٗ اور ہا کا مادہ شکل ترکیبی مَوْہ یا ماہ پایا جاتا ہے۔ مَوْہ مصدر ہے۔ اس کا ماضی ماہَ ہے۔ تصریف اِس کی باب نَصَرَ یَنْصُرُ سے آتی ہے۔ معنی اس کے ملنا ملانا ہیں۔ اس لیے اگر کسی شے پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھائیں، تو اس کا نام تَمْوِیْہ ہوگا، اِسی مادّہ سے ایک لفظ ماءٌ ہے۔ بقاعدۂ صرف واوٗ الف سے اور ہمزہ ہا سے بدل گیا ہے۔ پانی کو عربی میں ماء کہتے ہیں۔ ملنا ملانا تو اس کا ظاہر ہے، حاجت بیان نہیں، لیکن کیا حال کے سائنس کا یہ مسئلہ کہ پانی دو قسم کی گیس کے باہمی آمیزش و امتزاج سے بنتا ہے، لفظ ماء سے سمجھا نہیں جاتا! حکمائے بروز الکمون کے مسلک کی طرف لفظ ماء کا اشارہ نہیں پایا جاتا۔ کرۂ مائی کے پانی سے اگر قطع نظر کر لیں، تو پھر وہ پانی جو اِس عالم میں پایا جاتا ہے، کسی کے نزدیک بھی بسیط نہیں؛ دونوں {|} گروہ اسے مرکب تسلیم کرتے ہیں اور اس ترکیب پر لفظ ماء کی ۱۴۰|۱۴۱ دلالت پائی جا رہی ہے۔

اُس پہلے انسان کو سب سے پہلے جس موجود کا احساس ہوا ہوگا، وہ زمین ہوگی اور آسمان۔ حکما کا یہ خیال ہے کہ فضائے عالم میں مادۂ اثیریہ کا ایک بحرِ ناپیدا کنار تھا، جس میں کچھ ایسے ذرّاتِ صغار جن کی تجزی ناممکن تھی (اور ناممکن ہے)، جنھیں اِصطلاح میں سالمات یا اجزائے لا یتجزّیٰ کہتے ہیں، تیرتے پھرتے تھے۔ خود اُن سالمات کی تعمیر ایسے صغیرہ ذرّاتِ کہربائی سے ہے، جن کا نہ صرف تجزیہ ناممکن ہے، بلکہ ایک حد تک اُن کا تصور بھی تصور کیے جانے کے قابل نہیں۔

ذرّاتِ کہربائی کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں کوئی تو اسے سمندرِ اثیریہ کی موج کہتا

ہے، کوئی سطح دریا کی شکن بتاتا ہے، کوئی اسے بحر اثیریہ کا گرداب خیال کرتا ہے۔ بہرحال یہ گرداب اور اُس کی موجیں حکمائے طبیعین کو مبارک۔ اِس کے بعد اُن کی تحقیق یہ ہے اور اسی سے میرے مدعا کا تعلق ہے کہ ذرات یا سالمات جن کا ایک نام اجزائے ویمقراطیسی بھی ہے، ان میں ایک قسم کی حرکت مدتِ دراز تک جاری رہی، جس حرکت نے ایک خاص کیفیت اس سمندر اور اس کے تیرنے والے سالمات میں پیدا کردی۔ اب اس کیفیت سے ایک دوسری حرکت پیدا ہوئی، جس سے کل ذرات دو حصوں پر منقسم ہوگئے؛ ایک نیچے کی طرف مائل ہوگیا اور دوسرے نے بلندی کا رُخ کیا۔ سفلی حصہ کچھ تو مستحیل ہوکر پانی ہوگیا اور کچھ زمین کی صورت میں بدل گیا۔ اجزائے زمین میں وہ ذرّات بھی شامل تھے، جن کا میل طبعی حرکت کرنا اور متحرک رہنا تھا اور جن کی تعمیر میں ذراتِ کہربائی کا وجود مضمر تھا، پھر وہ مادہ سیال بھی اپنی اُس گرمی کے ساتھ موجود تھا، جسے ایک لامعلوم مدت کی حرکت دائمی نے پیدا کردیا تھا۔ ان وجوہ سے زمین کپکپا رہی تھی اور اندر سے سیال گرم مادّے اُبل اُبل کر باہر آتے جاتے تھے۔

وہ حصہ جو بلندی کی طرف جا رہا تھا، اُس کے ایسے اجزا جن میں باہمی رگڑ سے مادۂ
نوری {۱} پیدا ہوگیا تھا، وہ درخشاں ستارہ ہوا۔ باقی حصہ نے آسمان کی شکل اختیار کی۔ اب بلندی ۱۴۲|۱۴۱
و پستی کے درمیان میں جو بعد قائم ہوگیا تھا، وہ بخاراتِ کثیفہ سے بھرا ہوا تھا، جو آخر میں پانی ہوکر برسا۔ اس سے زمین میں نشیب و فراز پیدا ہوگیا۔ آفتاب کی روشنی صاف طور پر زمین پر پڑنے لگی۔ تمازتِ آفتاب سے وہ حصے جو زمین پر اُبل اُبل کر جمع ہورہے تھے، متحجر ہوکر پہاڑ ہوگئے۔ پہاڑوں کے وجود سے زمین میں سکون کی ایک کیفیت پیدا ہوگئی اور اُس کی تھرتھراہٹ جاتی رہی۔

سعدی نے ”بوستان“ میں اِسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے:

زمیں از تپ و لرزہ آمد ستوہ
فرو کوفت بر دامنش میخ کوہ

لیکن ایک قسم کی حرکت دائمی زمین کو ہنوز عارض ہے، جس کی علت اُن اجزا کا شمول ہے، جنھیں ویمقراطیسی کا لقب ہے۔

یہ ساری بحث جس میں مہیب الفاظِ مصطلحہ کی بھرمار اور پیچیدہ تخیلات کا سلسلہ پایا جاتا ہے، اسے سن کر ایک عرب بدوی چند چھوٹے چھوٹے الفاظ کہتا ہے اور ہنس دیتا ہے۔ گویا اُس کا یہ منشا

ہے کہ تم اپنے علوم کی گتھیوں میں اُلجھے رہو، تمہاری اس تحقیقات سے ہمارے الفاظ ہمیں بے نیاز کیے ہوئے ہیں۔

لفظ ارض کے مصدری معنی خود بخود ہلنا ہیں۔ اس لیے اُس شخص کو ماروض کہتے ہیں، جس کا سر بوڑھاپے میں ہلنے لگتا ہے۔ زمین کا نام بھی ارض رکھا گیا۔ اس لیے کہ اِس میں ایک طرح کی دائمی حرکت پائی جاتی ہے۔

راسیة کے معنی لنگر ڈالنا، متحرک شے کو روکنا ہے۔ پہاڑ اور اُس کی چٹان کو بھی راسیة کہا۔ ۱۴۲|۱۴۳ اس لیے کہ اُس نے زمین کے ساتھ وہی عمل کیا، جو جہاز کے ساتھ لنگر کا عمل ہے۔ {۱}

سما کے معنی بلندی ہیں اور جو بلندیوں کا گھر ہو، وہ بھی سما کہا جاتا ہے۔ آسمان کو بھی سماء کا خطاب ملا۔ اس لیے کہ وہ مادّہ کا حصہ علوی ہے؛ خود بلند ہے اور بلند ستاروں کا گھر ہے۔

عربی میں بنی آدم کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ خود اِس قدر جامع ہے کہ خود اُس کی جامعیت پتہ دیتی ہے کہ جس شخص نے اس لفظ کو وضع کیا، اُس کے ذہن میں آدم اور آدم زاد کی صحیح حقیقت موجود تھی۔

الف، نون اور سین کے مادّہ سے عربی میں ایک لفظ اَنَس ہے، جس کے معنی ہیں جماعت کثیر اور ایسا خاندان جو کسی جگہ مقیم ہو۔ دوسرا مشتق اِس سے ایک فعل اَنَس ہے، جس کے معنی دیکھنا، سننا، احساس کرنا۔ اَنَسْتُ نَاراً۔ ''مَیں نے آگ دیکھی''۔ اَنَسَ الصَّوت۔ ''اُس نے آواز سنی''۔ ایسا شیر جو شکار کے وجود کو دُور سے اِحساس کرلے، اُسے مُتَاَنِّس کہتے ہیں۔ اسی مادّہ سے ایک لفظ اُنس ہے۔ محبت کرنا، سازگار ہو کر رہنا اس کے معنی ہیں۔ پھر اسی سے ایک لفظ اِنْسَان ہے، جس کے معنی ہیں غیر مزروعہ زمین اور آنکھوں کی پتلی۔ آدمی کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ اِنْس اور اِنْسان ہے۔ کیا ساری کائنات میں اس کی ہستی وہ اہمیت نہیں رکھتی، جو آنکھوں کی پتلی کو تمام اجزائے جسم پر حاصل ہے؟ کیا یہ محبت کرنے والی اور باہمی سازگار ہو کر زندگی بسر کرنے والی مخلوق نہیں؟ کیا انسان میں یہ قابلیت نہیں کہ نتیجہ اور مآل کو پیش از وقوع بہت دُور سے دیکھ لے؟ سننا، دیکھنا تو انسان کا ایسا ہے کہ ہزاروں میل کا فاصلہ بھی مانع نہ ہو سکا۔ پذیرائی تعلیم و تربیت کے لیے انسانی قابلیت ایک زمینِ غیر مزروعہ ہے؛ جو چاہو، اُس میں بو سکتے ہو۔ یہاں تخم پھلے گا، پھولے گا، بار آور ہوگا، لیکن دیگر حیوانوں میں یہ قابلیت کہاں۔ عالمانہ نگاہ سے دیکھیے،

اِنسان کے لیے لفظِ اِنْس اور اِنْسان سے بڑھ کر کوئی اور لفظ حقیقت کی مصوری کر نہیں سکتا۔ {|} ۱٤۳ ۱٤٤

دوسرا لفظ انسان کے لیے اَدَم ہے۔ اس کا مادہ الف، دال اور میم ہے۔ اس مادہ سے ایک لفظ اَدَم ہے۔ ایسا سردار اور مقتدا جس سے اُس کی قوم پہچان لی جائے، اُس کے لیے اِس لفظ کی وضع ہے۔ دوسرا لفظ اُدُم ہے۔ اس لفظ کا اطلاق اُن چیزوں پر ہوتا ہے، جن سے کھانے کی اصلاح ہوتی ہے، مثلاً سرکہ، پیاز، دھنیا، ادرک وغیرہ۔ یہی لفظ جب فعل ہو کر باب ضَرَبَ یَضْرِبُ سے آتا ہے، تو اُس کے معنی لوگوں میں اصلاح اور موافقت پیدا کرنا ہے۔ اِنسان کے لیے بھی اَدَم کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیے، کائنات کی اصلاح اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ اگر یہ فساد پر آجائے، تو آبادی ویرانہ ہو جائے۔ اس کی کائنات پر سرداری محتاجِ بیان نہیں۔ موجودات کے حقائق کا ہرگز عرفان نہ ہوتا، اگر اُن کا روشناس کرانے والا انسان نہ ہوتا۔ معاشرتِ باہمی میں توافق و مصالحت رکھنا، اس کے قائم رکھنے اور پیدا کرنے کی کوشش کرنا، اُن اسباب کا مہیا کرنا، جن سے سازگاری پیدا ہو؛ یہ سب اس خاک دانِ عالم میں انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ دیگر مخلوق کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ پس اگر لفظ انسان آدمی کے لیے ایک خلوتِ زیبا ہے، تو آدم کی قبا بھی اِنسان ہی پر موزوں ہے۔

نُطْفَة کا مادّہ نون، طا اور فا ہے۔ اس کی ایک صورتِ ترکیبی نَطَف ہے۔ معنی اس کے پلید و نجس ہیں۔ دوسری صورت اس کی نِطَف ہے۔ جو زخم پیٹھ سے گزر کر سینے کے اندر تک پہنچ جائے، اُسے نِطف کہتے ہیں یا پیٹ میں گرہ پڑ کر جو بلندی ہو جائے، اُسے نطف کہیں گے۔ جس قدر پانی کہ ڈول کی تہ میں رہ جائے، اُسے نُطفة کہتے ہیں۔ مادۂ تولید کا نام بھی نطفة ہے۔ یہ مادہ تھیلی میں آ کر صحیح قوام اختیار کرتا ہے۔ رقیق و سیال ہے، پیٹ میں پہنچ کر اپنا اثر دکھاتا ہے، پھر یہ کہ شریعت اِسلام میں نجس و پلید بھی ہے۔ کیا واضع کے سامنے علاوہ علم تشریح شریعت بھی موجود تھی، جو لفظ وضع کرنے میں یہ رعایت بھی رکھی گئی؟

اِسی طرح ایک لفظ علقة ہے۔ بصورتِ اسم اِس کے معنی جونک ہیں، جس کی فارسی زلوک ہے اور مصدری معنی لپٹنا، چپکنا ہیں۔ تخلیق صورتِ انسانی کی پہلی منزل میں یہی دو {|} لفظ کہے ۱٤٤|۵. جاتے ہیں۔ اس لفظ کی وضع نہ صرف پہلی نسل نے کی ہوگی، بلکہ پہلے آدمی کو اس کا واضع ہونا چاہیے۔ فنِ حکمت کا ماہر یہ راز بیان کرتا ہے کہ مادۂ تولید میں چھوٹے چھوٹے کیڑے ہوتے ہیں۔

اُن میں سے اگر ایک رحم میں پہنچ گیا، تو ایک آدمی اور اگر دو پہنچ گئے، تو دو آدمی پیدا ہوتے ہیں۔ توَأم بچوں کا یہی راز بیان کیا جاتا ہے۔ مادّۂ تولید کا وہ چھوٹا کیڑا جسے خوردبین سے دیکھا جا سکتا ہے، اُس مادّہ کے ساتھ لپٹ کر رحم میں پہنچتا ہے، جو چیونٹی کے انڈے سے بھی زیادہ چھوٹے چھوٹے رحم سے نکلتے ہیں۔ ایک حکیم ان مسائل کو نہایت ہی حکیمانہ غرور و پندار کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ عرب جاہلیت کا ایک بدو اس کے مقابلہ میں تین حرفوں کا ایک لفظ نطفة، علقة کہہ دیتا ہے، جسے سن کر فلسفی ہکا بکا رہ جاتا ہے۔

زفرق تا بقدم الخ:

اِس بحث میں جس قدر الفاظ کہ مثالاً بیان کیے گئے، اُن میں خاص طور پر اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ الفاظ ایسے ہوں، جو عموماً روزمرہ گفتگو میں آتے ہیں اور جن کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وضع لغات کے وقت یہ الفاظ واضع کے سامنے بہ نسبت دیگر الفاظ تقدم کے مرتبہ میں ہوں گے، پھر جب وہ الفاظ جو پہلے پہل وضع ہوئے، اُن کی حقیقت کشائی اس مرتبہ کی ہے، تو وہ الفاظ جو کچھ تجربہ کے بعد وضع ہوئے ہوں گے، اُن کے حقائق نما ہونے میں کیا کلام ہے، لیکن محاسن الفاظِ عربیہ کے نظر آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ علوم سے آشنائی ہو اور قوتِ فکریہ کا فعل صحیح ہو، ورنہ

ع شاہدے درمیان کورانست

کی مثل صادق آئے گی۔ ہوسکتا ہے کہ کسی ذہن میں یہ خطرہ پیدا ہو کہ زبان اپنی حالت ابتدائی میں اِسی طرح بنا کرتی ہے کہ شے کی جھلک الفاظ میں نظر آجاتی ہے، لیکن جب زبان میں وسعت پیدا ١٤٦١٤، ہوجاتی ہے، تو اُس وقت پھر اس کی رعایت و پابندی نہیں کی جاتی کہ الفاظ {١} معنی کی حقیقت کشائی بھی کریں۔ اس کے متعلق اس قدر گزارش کافی ہے کہ یہ شبہ عجمی زبانوں پر اگر وارد ہوتا ہو، تو ہو، عربی زبان پر یہ شبہ وارد نہیں ہوسکتا۔ یہاں نہ پہلا قدم بے اُصول ہے، نہ وسط کا بے قاعدہ ہے، نہ انتہا میں لغزش پائی جاتی ہے۔ نیز اس امر کو بھی نظرانداز نہ کرنا چاہیے کہ حقیقت کی جھلک یا موجود کی سطحی حالت و کیفیت کا بیان کرنا اپنی وہ اہمیت نہیں بتاتا ہے، جو واقعاتِ نفس الامری اور ماہیت و حقیقت کی عقدہ کشائی سے حاصل ہوتا ہے۔ عربی الفاظ حقیقت معنی کی جھلک نہیں دکھاتے، سطحی و عارضی وصف کا اظہار نہیں کرتے، بلکہ اُن کے متعلق ایسی عمیق اور گہری حقیقت کا راز کھولتے ہیں کہ وہاں تک حکما کے دماغ کی رسائی کہیں صدیوں میں جا کر ہوئی ہے۔ مذکورۂ بالا

مثالوں میں جس طرح لفظ کا احاطہ حقیقت معنی پر بتایا گیا ہے، انہیں الفاظ کو عجم کی زبانوں میں سے کسی زبان سے لے لو اور دیکھ لو کہ ابتدا اور عہد طفولیت کا عجمی لفظ اُسی طرح گونگا ہے، جیسا کہ عہد شباب اور عہد پیری کا بے زبان ہے۔

کمالِ وضع الفاظ کا دوسرا پہلو:

عربوں کے اسی کمال کا دوسرا رُخ ملاحظہ کرنا چاہیے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ گویا لفظ مہمل کا عرب کی زبان سے نکلنا تقریباً ناممکن ہے، مثلاً کائنات کے بعض آوازوں کی جب اُس نے اپنی زبان سے نقل ومحاکاۃ کی ہے، تو باوجود نقل صحیح ہونے کے وہ بھی ایک معنی خیز لفظ ہوگیا ہے، مثلاً کوا جب بولتا ہے، تو اُس کی آواز کی محاکات عرب غَاقِ غَاقِ کے لفظ سے کرتا ہے یا گھوڑے کی ٹاپ سے جو آواز نکلتی ہے، اُسے طاق طاق کہتا ہے (حرفِ طا کا مَخرج صحیح ادا کر کے صحت محاکات دیکھیے)۔ اسی طرح ہانڈی یا پتیلی جب کھدکتی ہے، تو اُس آواز کی تعبیر عرب غِقْ غِقْ سے کرتا ہے۔ اونٹ کے پانی پینے میں جو آواز پیدا ہوتی ہے، اُسے یہ شِیْبْ شِیْبْ سے حکایت کرتا ہے۔ یہ ایسی صوت وصدا ہیں، جن کی نقالی اور محاکات ہر زبان میں تقریباً پائی جاتی ہے، لیکن عجمیوں کی محاکات میں بجز نقالی کچھ اور حقیقت نہ ملے گی، {۱} لیکن عرب نے ان کی محاکات میں بھی لفظ کو ٧/١:٦
مہمل ہونے سے بچالیا۔ دیکھو کوا سیاہ جانور ہے۔ ”غ ی ق“ کے مادّہ سے عرب میں جتنے الفاظ آتے ہیں، اُن میں سیاہی کا مفہوم ضرور ہوتا ہے، مثلاً تَغَیَّقَ بَصَرُہٗ۔ ”اُس کی بینائی تاریک ہوگئی“۔ غَیَّقَ فِی رَایِہٖ۔ ”اُس کی رائے میں ایسی تاریکی پیدا کردی کہ پراگندہ ہوکر متزلزل ہوگئی“۔ اِسی مادہ سے غَاقِ غَاقِ نقل صوتِ غراب کے لیے وضع کرلیا، تاکہ محاکات کے ساتھ غراب کی سیاہی اور کیفیت اِنتشار کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

مادّہ ”ط و ق“ سے طَاقِ طَاقِ ہے۔ اس مادّہ کی ترکیبی اشکال بہت ہیں اور سب میں قوت و طاقت کے معنی کی رعایت ہے۔ اسی مادّہ سے طَاقِ طَاقِ مرکب ہوا ہے۔ گھوڑوں کے قوی سُم کا تصادم جب سخت زمین سے ہوتا ہے، تو آواز بلند ہوتی ہے۔ محاکات کے ساتھ گھوڑے کی قوت اور تیز روی کی طرف بھی اِشارہ ہوگیا۔

مادہ ”غ ق ق“ سے جو مرکبات وضع کیے گئے ہیں، وہ ایسی آواز کو بیان کرتے ہیں، جو کسی ایسی شے میں سے نکلے کہ حصہ اسفل اُس کا وسیع وکشادہ ہو اور حصہ اعلیٰ چھوٹا اور تنگ ہو۔ لفظ غِقْ

غِقْ بھی اُسی مادّہ کی ایک شکل ترکیبی ہے۔ ہانڈی یا پتیلی کی سطح پر پکاتے وقت جو شے پھیلی ہوئی ہوتی ہے اُس میں جب حرارت کا نفوذ کامل ہوتا ہے، تو اُس سطح ممدود میں حرارت و برودت کے تصادم سے گرم بخارات پیدا ہو کر نکلنا چاہتے ہیں۔ بلبلے کی شکل بنتی ہے اور ٹوٹتی ہے۔ اسی سے وہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ لفظ غِقْ غِقْ محاکات و نقالی بھی ہے اور اسی کے ساتھ اُس آواز کے پیدا ہونے کی تعلیل و تشریح بھی ہے۔ ''ش ی ب'' کے مادہ سے جتنے الفاظ مستعمل ہیں، اُن میں سفیدی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے۔ شِیْب شِیْب بھی اُسی مادّہ سے مرکب ہے، تاکہ آواز کی حکایت کے ساتھ پانی کی سفیدی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

غرض یہ کہ حیوان و جماد کی آواز بھی جب انسان کی زبان سے ادا ہوئی، تو اتنا شرف اُنھیں بھی مل گیا کہ محض صوتِ بے معنی نہ رہی، بلکہ موضوع الفاظ میں اُن کا بھی شمار {۱} ہو گیا۔ کیا لطف کی بات ہے کہ جو اپنے اصل مقام پر تو مہمل ہو، لیکن انسان کی زبان پر آ کر موضوع ہو جائے۔ یہ حیات بخشی اور فیض رسانی تو عربی زبان ہی سے مخصوص ہے۔ ۱:۸۱

عربی زبان کی یہ خصوصیت اگرچہ صراحت کے ساتھ قدما نے نہ تو لکھی، نہ اس طرح معانی کی تطبیق الفاظ کے ساتھ اُن کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، لیکن اس کا اشارہ جابجا بکثرت موجود ہے۔ اُنھیں اِشارات کی بنیاد قرار دے کر یہ مثالیں کافی تشریح کے ساتھ لکھی گئیں۔ ایک واقعہ اس جگہ لکھا جاتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ عرب اپنی زبان کی اس فضیلت و خصوصیت سے بہت اچھی طرح آگاہ تھے اور لفظوں میں حقیقت کی تلاش کیا کرتے تھے۔ اگر کہیں کسی عرب کی فہم رسا پہنچنے سے قاصر رہ گئی، تو وہ دوسرے اہل زبان سے مستفسر ہوتا اور جب تک حقیقت کی تہ پا نہ لیتا، تو اُس کی تلاش و سعی کا قدم تھمتا نہ تھا۔

ابوبکر زبیدی نے ''طبقاتِ نحویین'' میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کسی نے ابوعمرو بن العلا سے پوچھا کہ گھوڑے کو خَیْل کیوں کہتے ہیں؟ فَرَس کہے جانے کی علت تو گھوڑے کی دانائی و ہوش مندی ہے، جسے وہ سمجھ سکا، لیکن خَیْل کی علت اُسے معلوم نہ ہو سکی۔ اُس وقت ابوعمرو کو اُس کا جواب معلوم نہ ہو سکا۔ اِسی اثنا میں ایک بدو احرامِ حج باندھے ہوئے اُدھر سے گزرا۔ سائل نے اُس عرب بدو سے پوچھنا چاہا۔ ابوعمرو نے کہا: تم نہ پوچھو! میں لطیف پیرایہ میں سوال کروں گا۔ چناں چہ اُس نے جب پوچھا، تو اعرابی نے جواب میں یہ کہا:

اِسْتَفَادَ الْاِسْمُ مِنْ فِعْلِ السَّیْرِ۔ یعنی اُس کے اندازِ رفتار سے یہ نام اُس کا ہوا۔

حاضرین میں سے کسی نے اعرابی کے جواب کا مطلب نہ سمجھا۔ آخر ابو عمرو نے سمجھایا کہ اعرابی کا مطلب یہ تھا کہ گھوڑا جب چلتا ہے، تو ناز و تبختر کے ساتھ چلتا ہے۔ اس لیے اِس کا نام خَیْل ہوا۔ عربی میں ناز و تبختر اور کبر و غرور کو خُیَلاء کہتے ہیں۔

اِس واقعہ سے جہاں اس کا پتہ چلتا ہے کہ عرب الفاظ سے حقیقت کی جستجو کرتے تھے، وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اظہارِ حقیقت ہر شخص اُس پر اِطلاع پا نہیں سکتا۔ اس کے لیے وسعت نظر اور {۱} اِنتقالِ ذہنی بھی ضروری ہے۔ اِس طرح کے علمی سوال و جواب بکثرت کتابوں ۱۴۸،۱۴۹ میں مسطور و مذکور ہیں۔ اِس عنوان پر اہل بصیرت کے لیے کافی بحث ہو چکی کہ عربی زبان کا ہر ایک لفظ اپنے میں وہ حقیقت مضمر رکھتا ہے، جس کے بیان کے لیے دوسروں کو سطریں کی سطریں درکار ہوتی ہیں، پھر وہ حقیقت بھی ایسی صحیح اور سچی ہوتی ہے کہ غائر نگاہ جب اُس کا مشاہدہ کرتی ہے، تو حیرت سے آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں۔

بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات:

اب تیسرا کمال اِس زبان کا اِس نظر سے دیکھا جائے کہ صحیفہ کائنات کا جیسا مطالعہ عربوں نے کیا، آج تک ایسا صحیح اور وسیع مطالعہ دنیا کی کسی قوم کو نصیب نہ ہوا۔ اس ذیل میں جس قدر الفاظ دیے جائیں گے، اُن کے معنی کی تشریح اور حقائق سے تطبیق بحث مذکورۂ بالا کے نہج پر نہ ہوگی۔ یہاں تو صرف عربی دماغ کے تمدن و تہذیب کی ایک جھلک دکھانا ہے، تا کہ آج وہ قومیں جن کے تہذیب و تمدن کی ایک دھوم مچی ہوئی ہے، اہل انصاف اُن سے مقابلہ کر کے یہ فیصلہ کریں کہ دماغی تمدن و تہذیب جو عرب کی قوم میں تھا، آج تک دُنیا کی کسی قوم کو وہ رُتبہ حاصل نہ ہوسکا۔

مآکل و مشارب، ملابس و اماکن میں جتنی رنگ آمیزی چاہیے، کر لیجیے، لیکن دماغ کی پروردگی و آراستگی تو عربوں پر ختم ہو گئی۔

---

① صفحاتِ تاریخ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عربوں میں کسی وقت بھی لکھنے، پڑھنے کا ایسا دستور تھا، جیسا کہ تعلیم یافتہ قوموں میں ہوا کرتا ہے۔ باوجود اس کے علم اور اس کے لوازم و متعلقات کے لیے اُن کی زبان میں اس قدر الفاظ ہیں کہ آج بڑی سے بڑی تعلیم یافتہ قوم بھی اس سے زیادہ لفظ

پیش نہیں کرسکتی، مثلاً لکھنے، پڑھنے کے لیے قلم، دوات، روشنائی، کتاب وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔ اُن کے متعلق عربی الفاظ ملاحظہ ہوں:

۱۴۹، ۱۵۰ جب تک قلم بنایا نہیں گیا ہے، اُس وقت تک اُس نے کے ٹکڑے کو انبوبة {ا} کہتے ہیں۔ جب بنانا شروع کیا، تو تراشہ گرتا گیا۔ اُس تراشہ کا نام بُراء یا بُرایَة ہے۔ شگاف کو جس سے وسیع کرتے ہیں، اُسے لیطة کہتے ہیں۔ جب نوک کاٹتے ہیں، تو اُس کا نام قَط ہے۔ جس سخت شے پر رکھ کر قط لگاتے ہیں، اُسے مِقطّ کہتے ہیں۔ لکھنے کے قابل ہوگیا، تو اُس کا نام قَلَم ہے۔ قط دینے میں اس کا لحاظ کہ دونوں جانب بالکل ہی برابر نہ ہوجائیں، بلکہ ایک جانب محض خفیف ترچھی ہو، اسے رَشّ کہتے ہیں۔ عرب قلم کی تعریف میں کہتے ہیں: قَلَمٌ رَشَاشٌ۔ لکھنے میں قلم سے جو آواز نکلتی ہے، اُسے صَرِیْر، رشق اور نمیمة کہتے ہیں۔ کلامِ مجید میں ہے:

نٓ وَ الْقَلَمِ وَ مَا یَسْطُرُوْنَ۔ (۱)

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ۔ (۲)

دوات تو وہ ظَرف ہے، جس میں روشنائی ڈالی جائے، لیکن جو صوف یا کپڑا کہ دوات میں ڈالا جاتا ہے، اُسے مَلِیْق کہتے ہیں۔ دوات کا وہ حصہ جس میں صوف روشنائی سے ڈوبا ہوا رہتا ہے، اُسے ملاقة کہتے ہیں۔ روشنائی جب گاڑھی ہوجائے، تو اُس میں پانی ملانے کی حاجت ہوتی ہے، اُس حال میں روشنائی کا نام ختورة ہے۔

روشنائی کے لیے عربی میں بہت سے الفاظ ہیں۔ مِدَاد، حِبْر اور نِقْش عام طور پر روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں۔ کلامِ مجید میں ہے:

قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّکَلِمَاتِ رَبِّیْ۔ (۳)

سیاہی فروش کو حِبْری یا حِبَرِی کہتے ہیں۔ مَدّ سیاہی بنانا یا دوات میں سیاہی ڈالنا یا قلم میں سیاہی اُٹھانا ہے۔ کلامِ مجید میں ہے:

وَ لَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّ الْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ۔ (۴)

محبرة یا حبریة دوات اور مرقم یا مزبرة قلم ہے۔ کتب نویسی کو وراقة کہتے ہیں۔ سفورة وہ لوح کہ جس پر کچھ لکھ کر مٹادیں، پھر لکھیں، پھر مٹائیں، جیسے پتھر کی سلیٹ جس کا آج کل بچوں رواج ہے۔ مِقْلَمَة قلم دان ہے۔ کاغذ کے لیے ضبارة، مُهْرَق اور قرطاس کا محاورہ عام

ہے۔ آخر الذکر قرآنِ مجید میں بھی وارد ہوا ہے: {|}

وَ لَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتٰبًا فِيْ قِرْطَاسٍ۔ (۵)

وَ تَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ۔ (٦)

لکھنے کے لیے کِتَابَۃ، رَقْم، اِمْلَاء، املال اور سطر؛ یہ سب فصیح الفاظ ہیں۔ قرآنِ مجید میں ہے:

يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ۔ (۷)

كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ۔ (۸)

وَ قَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلٰى عَلَيْهِ۔ (۹)

فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ۔ (۱۰)

وَ الطُّوْرِ وَ كِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ۔ (۱۱)

اسی طرح کتابؐ کے لیے ایک تو خود لفظ کتاب ہے۔ اس کے ماورا صُحُف، زبُور اور اسفار؛ یہ سب محاورے فصیح ہیں۔ کلامِ مجید میں ہے:

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ۔ (۱۲)

اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى۔ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوْسٰى۔ (۱۳)

وَ اِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ۔ (۱٤)

مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ (۱۵)

اگر کتاب میں آراستگی و پیراستگی کا لحاظ رکھا گیا ہے یا مختلف روشنائیوں سے کتابت میں حسن آفرینی کی گئی ہے، مثلاً کہیں سیاہ ہے اور کہیں سرخ، تو اس طرز کی کتابت کو رقش کہیں گے۔

لکھنے میں اگر حروفِ منقوطہ پر علامت نقطہ لگا دی گئی، تو اس کا نام مُشکّل ہے، لیکن اگر بغیر نقطہ و علامت کے کتابت ہوئی، تو اس کا نام غفل ہوگا۔

کاغذ پر حرفوں کی سیاہی خشک کرنے کے لیے اگر خاک استعمال کی جائے، تو اُسے تتریب کہتے ہیں، لیکن اگر کاغذ یا کپڑے سے روشنائی جذب کرتے، تو اُسے نشف کہتے اور جذب کرنے والے کپڑے یا کاغذ کو نشّاف۔

گیلے حرفوں پر جو خاک رہ جاتی، اُس کے صاف کرنے کو فض کہتے تھے۔ کسی لفظ یا حرف کو اگر کھرچ دیتے، تو اس کا نام سحو یا اسحاء ہوتا۔ کسی حرف یا لفظ کو اگر مٹایا، لیکن وہ ایسا نہ مٹا کہ

١ ١٥٢ پڑھا نہ جا سکے، صرف دھندلا ہو کر رہ گیا، اُسے طلس کہتے ہیں۔ {ا} ایسا مٹ گیا کہ اُس جگہ دوسرا کلمہ صفائی سے لکھا جا سکتا ہے، تو ایسے مٹانے کو طرس کہتے ہیں۔ بالکل مٹا دیا کہ نشان تک نہ رہا، تو یہ محو ہے۔ لفظ کو مٹایا نہیں، بلکہ ایسا قلم زد کر دیا کہ پڑھا نہیں جا سکتا، تو اُسے مجمجة کہتے ہیں۔

اوراق ترتیب سے نہیں رکھے گئے، تو یہ مَنْشُوْر ہے۔ تلے اوپر نظم و سلسلہ کے ساتھ مرتب کر دیے گئے، تو اسے کراسة کہیں گے، لیکن اگر اوراق میں سوراخ کر کے ٹانکا لگا دیا، تو اُس کا نام خزمة یا ثقبة ہوگا۔ اگر مکتوب پر کسی چیز کی مہر لگا دی گئی، تو مہر لگانے کا نام تطنین اور اس مکتوب کو مختوم اور مہر کو ختام کہیں گے۔ قرآنِ کریم میں ہے:

خِتَامُہٗ مِسْکٌ۔ (١٦)

لکھنے میں اگر غلطی واقع ہو، تو اُسے تصحیف کہتے ہیں اور لکھے ہوئے کو پڑھنے میں غلط پڑھا، تو اُسے تصحُّف کہیں گے۔ لکھنے یا پڑھنے میں اگر عربیت یا زباں دانی کی غلطی ہو، تو اُسے لحن کہا جائے گا۔ محاورہ ہے:

صَحَّفَ فلانٌ۔ ”لکھنے میں غلطی کی“۔

تَصَحَّفَ فلانٌ۔ ”لکھے ہوئے کو غلط پڑھا“۔

لحن فلان۔ ”عربیت اور زباں دانی کی اُس سے غلطی ہوئی“۔

عربوں کی مکالمت ہو یا مراسلت، مفاخرت ہو یا خطابت؛ سب میں یہ رعایت بدرجہ غایت پائی جاتی ہے کہ مختصر الفاظ میں ایک وسیع مطلب ادا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا دماغ روشن ہے، خیالات صاف ہیں، فکر ان کی بلند اور رائے ان کی عمیق ہے۔ قسامِ ازل کی طرف سے اُنھیں زبان ایسی ملی، جس میں گھلاوٹ ہے، حلاوت ہے۔ الفاظ جامع اور حاوی عطا ہوئے۔ اب جو اُن کے عالی خیالات فصیح الفاظ کے پیکر میں آ کر جملہ اور کلام کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو پھر ان کا کلام کلام باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ گوشت و پوست و اُستخواں سے درست ملکوتی روح پھونکی ہوئی صورتیں ہوتی ہیں۔ عرب کا خطیب جس وقت تقریر کرتا ہے اور اُس کے منھ سے مختصر مختصر مرصع جملے نکل کر جب ہوا کی موجوں میں پھیلتے ہیں، تو آبِ حیات کی نہروں ١ کی روانی کا مزہ آ جاتا ہے۔ {ا}

خطبائے جاہلیت مثل سحبان وائل، درید بن زید اور زہیر بن خباب وغیرہ کے بہت سے

خطبے ادب کی کتابوں میں درج ہیں۔ ان کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ عرب کا خطیب گھنٹوں اور پہروں تک تقریر تو نہیں کرتا، لیکن سننے والے یا پڑھنے والے کو کئی کئی گھنٹے کے لیے مجسمہ حیرت بنا دیتا ہے۔

یہ بحث طویل ہوگئی اور بہت سے الفاظ اس سلسلہ میں ہنوز باقی ہیں۔ ناظرین کی ملالت طبع کا خیال ہے، اس لیے بیان کو ختم کیا جاتا ہے، لیکن قابل لحاظ یہ امر ہے کہ جاہلوں سے دُنیا کبھی خالی نہیں رہی ہے۔ آج بھی جاہل قومیں اس کرۂ خاکی پر آباد ہیں۔ کیا اُن جہلا میں ایسے ہی فصیح و بلیغ شاعر و خطیب پائے جاتے ہیں یا پائے گئے ہیں! کیا ان کی زبان میں علم اور آلاتِ علم کے لیے ایسی ہی باریک بینی پائی جاتی ہے!! کیا ایک معنی کے لیے چند مرادف الفاظ اُن کے محاوروں اور گفتگو میں پائے جاتے ہیں!!! مَیں نہیں سمجھ سکتا کہ اس کے جواب میں تاریخِ اقوام کی زبان بجز نفی کے اور کیا جواب دے سکتی ہے۔

عقل حیران ہے کہ عرب جاہلیت آخر کس نوع کے انسان تھے کہ لکھنا پڑھنا تو ان میں عار تھا، لیکن علم و فن اور اُن کے متعلقات ولوازم کے جزئی سے جزئی کی بھی تفصیل ان کی زبان میں موجود تھی۔ کلامِ مجید کی آیتیں اِسی مقصد سے نقل کی گئی ہیں کہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا ہے، جب کہ عرب جاہلیت کا زمانہ کمالِ عروج پر تھا۔ عربوں نے اُن الفاظ کو جن کا تعلق علم و فن سے تھا، کلامِ پاک کی آیات میں سنا اور اُس کی حقیقت کو سمجھا۔ اُن کے لیے یہ کوئی اجنبی اور بے گانہ الفاظ تو نہ تھے، جو اُنھیں غرابت کی نظر سے دیکھتے، بلکہ یہ الفاظ تو ان کے خزینہ لغات کے بیش بہا جواہر تھے، جس کی مرصع کاری اِسلام کی منتظر تھی۔ اِن تمام جزئیات کو پیش نظر رکھ کر بطورِ نتیجہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کی زبان خود عربوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ علم اور لوازماتِ علم کے متعلق اُس کے الفاظ کا ذخیرہ یہی ثابت کرتا ہے کہ یہ زبان اُس قوم کی ہے، جس قوم میں علوم وفنون کا دریا {۱} بہ رہا تھا۔ ۱۵۲|۱۵۴

---

②

اقوام میں زمانہ کا شمار عام طور پر یوں ہے کہ تیس دن کا مہینہ اور بارہ مہینہ کا سال، پھر مہینہ کے چار حصے کر کے ہر حصہ کو ہفتہ کہتے ہیں، لیکن عربوں کے ہاں ایک تقسیم چاند کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے ہے، ہر تین دن کا۔ اسی مناسبت سے اُن کے ہاں ایک نام ہوتا ہے۔ خود چاند کے لیے اُن کی زبان میں چار نام ہیں۔ چاند نکلا غرۃ ہے، تین دن تک ھلال ہے، پھر قمر ہے، لیکن

چودھویں رات کے چاند کا نام بدر ہے۔

پہلی اور دوسری اور تیسری تک چاند کی روشنی صرف چمک ہی دکھاتی ہے۔ اِس لیے اِن ایام کا نام غرۃ ہے۔ اب روشنی بڑھنے لگی، تو چوتھی، پانچویں، چھٹی تاریخیں نفل ہیں۔ اُس کے بعد کے تین دن تسع اور دس، گیارہ، بارہ عشر ہیں۔ تیرہ، چودہ، پندرہ میں چاند خوب روشن ہوتا ہے۔ ان تاریخوں کا نام بیض ہے۔ اب شب کا اوائل حصہ تاریک ہونا شروع ہوا، تو سولہ، سترہ، اٹھارہ کا نام درع ہوا۔ سیاہی بڑھنے لگی اور روشنی کا حصہ رات میں کم ہونا شروع ہوا۔ اُنیس، بیس، اور اکیس کا نام ظلم ہوا۔ اب سیاہی اور بڑھی اور رات گویا تاریک ہونے لگی۔ بائیس، تیئیس، چوبیس تاریخ حنادس ہیں۔ پچیّس، چھبیس، ستائیس تک یہ نوبت پہنچ گئی کہ صبح کے وقت چاند نمودار ہوا، ساری رات پر تاریکی چھائی رہی، تو ان تاریخوں کا نام دآدی ہے۔ اب چاند چھپ گیا، صبح کو بھی نظر نہیں آتا، تو یہ تاریخیں محاق ہیں۔ یہ دس الفاظِ مذکورہَ بالا صرف یہ نہیں کہ اپنے مقسم کے نام ہیں، بلکہ باعتبارِ معنی چاند کی کمی و بیشی کو بتانے والے بھی ہیں۔

◆

افلاک، نجوم، قمر اور نیرات کے متعلق عربی لغت اور قصائد جاہلیت میں اِس کثرت سے الفاظ ہیں، جس سے اِس کا اِقرار کرنا ہوتا ہے کہ عربوں میں کسی وقت علم ہیئت کا بھی رواج رہا ہے۔ عرب سیاروں کی چال سے خبر رکھتا ہے۔ ان کے طلوع و غروب {۱} کو بھی جانتا ہے۔ عالم ١٥٥ ،١٠ سفلی کے موجودات پر اُن کا اثر کیا ہوتا ہے، عرب اس سے بھی آگاہ ہے۔ اگر کوئی اُن تمام محاورات کا اِستقصا کرے، تو علم ہیئت کے متعلق ایک کتاب تیار ہو جائے۔ اگرچہ تاریخ تو یہ نہیں بتاتی ہے کہ عربوں میں فن ہیئت کی تعلیم تھی، لیکن اُن کی لغت اور الفاظ ضرور اس کے مدعی ہیں کہ جس قوم کی یہ زبان ہے، وہ ہیئت و نجوم جاننے والی قوم تھی۔

◆

اب چند الفاظ اِنسان کے متعلق ملاحظہ ہوں:

آدمی کا بچہ جب تک شکم مادر میں ہے، اُسے جَنین کہتے ہیں۔ پیدا ہوا، تو ولید ہے۔ سات دن تک ایسا کم زور اور غیر حساس رہتا ہے کہ دودھ کھینچنے کی بھی اُس میں قابلیت نہیں ہوتی، اُن ایام میں صدیغ ہے۔ دودھ پینے کی قابلیت ہوگئی، تو رضیع ہے۔ اب دودھ چھوٹا، تو فطیم ہے۔ کچھ

نشو ونما پایا اور شیر خوارگی کی سستی اُس سے رفع ہوئی، زمین پر کھسکنے لگا، تو اُس کا نام دارج ہے۔ دودھ کے دانت ٹوٹنے لگے، تو مثغور ہے۔ دودھ کے دانت گر کر پھر نکلنے شروع ہوئے، تو مثغر ہے۔ دس برس یا اُس سے کچھ زیادہ عمر کا ہوا، تو مترعرع ہے۔ اب بلوغ کے قریب عمر آ گئی، تو یافع یا مراھق ہے۔ بالغ ہوا، قویٰ میں توانائی آئی، تو حزوّر ہے، پھر ان تمام مدارجِ عمر کے لیے ایک لفظ غلام کا عام ہے۔

اب سبزہ وخط کا نمود ہوا، باقل ہے۔ سبزہ بڑھ کر سیاہ خط ہو گیا، تو فتیٰ یا شارخ ہے۔ ڈاڑھی، مونچھ اچھی طرح نکل آئی، چہرہ بھر گیا، تو مجتمع ہے۔ چالیس برس کا ہنوز نہیں ہوا ہے، تو شابّ ہے۔ چالیس سے متجاوز ہوا اور ساٹھ تک نہیں پہنچا ہے، تو کھل ہے۔ کثرتِ الفاظ اور تقسیم عہد و ایام کے ساتھ اِس کا لحاظ رہے کہ ایک عہد عمر کے لیے صرف ایک لفظ ہی وضع نہیں کر لیا گیا ہے، بلکہ جس عہد کے لیے جس لفظ کی وضع ہوتی ہے، اُس کے مادّہ اور اُس کے صیغہ کی ہیئت سے اُس زمانہ کا مفہوم بھی سمجھ {|} میں آتا ہے۔ ١٥٥ ١٥٦

اِنسان کے قوائے صحت میں خلل آتا ہے۔ مشاغل اور کاروبارِ زندگی میں حرج لاحق ہوتا ہے، تو صحت کی اِس مقدارِ بگاڑ کو علّۃ کہیں گے اور اس شخص کو علیل، لیکن علالت بڑھی، تو سقیم یا مریض ہے۔ اِس سے بھی حالت زیادہ خراب ہوئی، مرض کی آگ بھڑک اُٹھی، تو وقید ہے۔ بیماری نے طول پکڑا، اخلاطِ اصلیہ میں زوال شروع ہو گیا، اعضائے رئیسہ نے اپنا فعل چھوڑنا شروع کر دیا، تو دَنِف ہے۔ عرب کا محاورہ ہے کہ آفتابِ لب بام کو دنفت الشمس سے تعبیر کرتے ہیں؛ یعنی آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ اب بیماری نے اعضائے جسم کو گھلانا شروع کر دیا۔ مریض کی یہ حالت ہو گئی ہے کہ نہ تو زندگی کی کوئی اُمید ہی رہی، جو اعزہ و احباب دوا اور تیمارداری میں دلی توجہ کو کام میں لائیں، نہ مر ہی گیا ہے، جو اُسے رو پیٹ لیں، تو اُسے حرض کہیں گے۔ الفاظ نے جس طرح بیمار کے ہر حال کا نقشہ کھینچا ہے، اُس کا کمال تو جب ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ کا مادہ اور اشتقاق پہلے سمجھ لیا جائے۔ ایک طبیب حاذق بھی مریض کی حالتوں کا اتنا ہی اندازہ کر سکتا ہے، جتنا اندازہ کہ عربی زبان نے کیا ہے۔

بیمار مرض کی تکلیف سے کراہتا ہے۔ مریض کی اس کراہ میں بھی باعتبار مرض کی شدت اور ضعف کے ایک فرق پایا جاتا ہے۔ کراہ کی ایک پتلی اور سُست آواز جو نکلتی ہے، اُسے عربی میں

انین کہتے ہیں۔ اگر اس سے بھی پست ہو، تو ھنین ہے۔ مریض نے کراہنے کی کوشش کی، تاکہ فاسد بخارات کے باہر نکل جانے سے راحت ملے، لیکن ضعف نے پوری قوت سے کراہنے کی اجازت نہ دی، تو اُس کراہ کو خنین کہتے ہیں۔ ضعف سے کراہ کی آواز بگڑ بگڑ جاتی ہے، تو یہ زفیر ہے۔ روح تحلیل ہونے لگی، سانس کا نظم تہ و بالا ہو گیا، تو اُس وقت کی آواز شہیق ہے۔ اب دم سینے میں آ گیا، سانس سینے تک جاتی ہے اور لوٹ آتی ہے، گلے کے گھونگرو بولنے لگے، تو اُس آواز
۱۵۶|۱۵۷ کو حشرجة {|} کہتے ہیں۔

یہاں بھی ہر لفظ با معنی و موضوع ہے اور اپنی حقیقت و ماہیت کو پیش کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ مریض کی آواز ہے۔ اس لیے ہر لفظ کا تلفظ بھی رنج و حسرت، ضعف و ناتوانی کا فوٹو ہے۔ صنعت لفظی و معنوی جملہ و کلام یا اشعار کے بیت میں ہوا کرتی ہے، لیکن عرب کی زبان کا ہر لفظ مفرد اِن محاسن سے آراستہ و پیراستہ نظر آتا ہے۔

نیند میں سونے والے کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے، وہ فخیخ ہے۔ جب ذرا بلند ہو جائے، تو نخیخ ہے۔ بلندی کے ساتھ موٹی بھی ہو، تو غطیط ہے۔ اب اس میں شدت آ جائے، تو جخیف ہے۔

تکلیف و مصیبت کے وقت جو آواز کہ بے ساختہ نکلتی ہے، اُسے آح یا احاح کہتے ہیں۔ دھوبی کپڑا دھونے میں جو آواز نکالتا جاتا ہے، اُسے نحیط کہا جاتا ہے۔ غم و الم میں جو لمبی سانس لی جاتی ہے، وہ ھمھمة ہے۔ کسی کام یا محنت کے وقت جو آواز نکالتے جاتے ہیں، اُسے زحیر یا طحیر کہتے ہیں۔ مزدور سخت کام جیسے زمین کھودنا یا لکڑی چیرنا وغیرہ میں جو آواز نکالتے ہیں، اُسے نحیم کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر صرف تنوعاتِ احوالِ انسان کا ہی مطالعہ کیا جائے، تو کئی ہزار حالتیں ہوں گی اور عرب ہر حالت کے لیے ایک لفظ اپنی زبان میں پاتا ہے۔ موقع بیان میں اُس کا ایک لفظ وہی عمل کرتا ہے، جو عجمی کے چند جملے کرتے ہیں۔

عربی زبان کی وسعت مطالعہ کو اب اِس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ جذباتِ انسان کا اُس نے کیسا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اہل فلاسفہ کا اس پر اِتفاق ہے کہ بقائے نفس انسان کے لیے اعضا، اعصاب، اُن میں کون و فساد، حرکت و سکون اور اُن کا نمو و ذبول؛ غرض جس کی بھی ضرورت تھی، اُس کی خلقت میں سب کا وجود موجود ہے۔ قوائے فاعلہ اپنے کاموں میں اور قوائے منفعلہ اپنی

پذیرائی اثر میں مشغول و مصروف ہیں۔ فعل و اِنفعال کے اُس مرتبہ کا نام جس سے اعتدالِ صحت اور نظامِ جسم میں فرق {|} نہ آئے، اعتدال و مساوات ہے اور ضعف وقوت کے مختلف اعتبارات و ۱۵۷ ۸۔
حالات کی بنا پر مختلف نام ہیں، جن میں سے ایک رنج و خوشی بھی ہے۔

نظامِ جسمیہ جب تک اُس نقطہ اعتدال پر پایا جاتا ہے، جو نظم کہ قوام صحت کے لیے ضروری ہے، تو اُس حالت کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں کہ شخص صحیح ہے، تن درست ہے۔ ہاں! اگر قوتِ مدرکہ پر کوئی ضربِ ناگوار پہنچے، تو اُس وقت نظام میں ایک خلل پیدا ہو کر ظاہر و باطن میں اِنقلاب پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی تو یہ ضرب خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کسی داخلی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے، جس کی ابتدا کسی نہ کسی شکل میں امر خارج ہی سے ہوئی تھی اور کبھی قوتِ وہمیہ کے اِستیلا و غلبہ سے پائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ قوتِ مدرکہ جب کسی شے نامرغوب و ناگوار کا اِدراک کرتی ہے، تو قوتِ احساس پر اس کا اثر پہنچ کر تمام عصبات وعضلات پر ناگواری چھا جاتی ہے۔ سیلانِ خون کی رفتار میں کمی ہو جاتی ہے۔ اعصاب کے تناؤ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ عضلات کی قوت سُست ہو جاتی ہے۔ دل کی حرکت کم ہونے لگتی ہے۔ ان باطنی اِنقلابات کا ظاہر پر یہ اثر ہوتا ہے کہ چہرہ کا رنگ زرد یا سیاہ ہو جاتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں میں طاقت نہیں رہتی۔ بدن گرا پڑتا ہے۔ آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے۔ سانس کا کوئی نظم نہیں رہتا ہے۔ نہ بھوک معلوم ہوتی ہے، نہ پیاس۔ نہ بولنے کو جی چاہتا ہے، نہ کسی کی بات سننا گوارا ہوتی ہے۔ بھلی باتیں بھی ناگوار معلوم ہوتی ہیں۔

لیکن اگر قوتِ مدرکہ پر ضرب پہنچنے سے مرغوب و گوارا اِدراک کا اِحساس ہوا ہے، تو اب اُس کا عمل سارے نظام میں پھیل جاتا ہے۔ قوائے فاعلہ کے کاموں میں سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دورانِ خون کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ اعصاب زیادہ تن جاتے ہیں۔ سارے نظام میں باعتبارِ سابق زیادہ مستعدی، چستی اور سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس کا اثر ظاہری جسم پر یہ ہوتا ہے
کہ آنکھیں چمک اُٹھتی ہیں، روشنی بڑھ جاتی ہے۔ {|} چہرہ کا رنگ گلابی ہو کر دمکنے لگتا ہے۔ ۱۵۸ ۹
سارے اعضا میں ایک خاص قوت و توانائی آ جاتی ہے۔ پہلی کیفیت کا نام رنج اور دوسری کیفیت کا نام خوشی ہے۔

اِس کیفیت میں باعتبارِ شدت وضعف فرق بھی پایا جاتا ہے، جو نتیجہ اُس امر معلوم ومحسوس کا ہے، جو اس کیفیت کا موجب ہے۔ اگر امر ناملائم میں شدت ہے، تو رنج بھی شدید ہوگا اور اگر اُس

میں ضعف ہے، تو رنج بھی ہلکا ہوگا۔ یہی حال ملائمات کا ہے کہ اُن کے شدت و ضعف پر خوشی کی زیادتی و کمی موقوف ہے۔ انتہائے رنج میں اِنسان کبھی خودکشی کر لیتا ہے اور اِنتہائے خوشی میں بعض حرکاتِ لایعنی اُس سے سرزد ہو جاتی ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرطِ مسرت کوئی دوسرا جذبہ پیدا کر دیتا ہے اور اُس حال میں اُس کی خوشی دوسروں کے آزار کا سبب ہو جاتی ہے، مثلاً خوشی نے بڑھ کر فخر اور فخر نے بڑھ کر غرور کی شکل اِختیار کر لی، تو اُس وقت منہ سے کچھ ایسے کلماتِ متکبرانہ نکل جاتے ہیں، جن سے غیر کو تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ اس حال میں یہ جذبہ بسیط نہیں، بلکہ مرکب ہوگا۔

اِسی طرح رنج بھی کبھی تو بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب۔ بسیط محتاجِ بیان نہیں، لیکن مرکب کی دو صورتیں ہیں: رنج کے ساتھ ندامت ہو یا غیظ و غضب، مثلاً ایک شے قیمتی اپنے ہاتھوں سے ضائع ہوگئی یا ایک مفید موقع اپنی غلطی سے کھویا گیا یا کسی شخص کا کوئی ایسا فعل جس کا اِظہار اُسے پسندیدہ نہ تھا، اِفشا ہو کر مشہور ہوگیا، تو واقعات کی اِن سب صورتوں میں رنج کے ساتھ ندامت بھی ہوگی اور اگر مصیبت کسی غیر کے ہاتھ سے بے وجہ پہنچی ہے، تو مصیبت پر رنج اور اُس غیر پر غیظ و غضب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رنج و خوشی؛ یہ نفس کی دو کیفیتیں ہیں، جو پیدا ہو کر ایک اِنقلاب پیدا کرتی ہیں۔

اِسی ذیل میں یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ بہت سی ساعتیں انسان پر ایسی بھی گزرتی ہیں کہ جس وقت وہ نہ محزون ہے، نہ مسرور۔ اگرچہ بعض اس ساذج حالت کے منکر ہیں، لیکن اُن کا
اِنکار قابلِ اِعتبار نہیں۔ اُنھیں یہ دھوکا ہے کہ اس حالت میں جب کہ شخص اپنے {ا} کو نہ غم گین ١٦٠.١١٥
پاتا ہے، نہ محظوظ۔ اگر اُس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم اس حالت کا زوال پسند کرتے ہو، تو وہ ہرگز اس کا جواب اِثبات میں نہ دے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرح کی مخفی و اندرونی مسرت سے وہ لذت اندوز ہو رہا ہے، جس کی اُسے خبر نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حالت جو اپنے مرتبہ اِعتدال پر ہے اور دونوں طرح کے کیف سے پاک و صاف ہے، اس مرتبہ کا وجود قوام صحت کے لیے ضرور ہے۔ اگر اُس کا زوال ادنیٰ مرتبہ پر بھی ہوا، تو اُسی مقدار سے صحت کے نظم میں خلل پیدا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ ایک صحیح الحواس اپنی صحت کی تباہی (خواہ وہ کسی مرتبہ کی کیوں نہ ہو) پسند نہیں کر سکتا۔ یہ تن درستی و صحت سے محبت و اُلفت ہے، مسرت و بہجت سے لطف اندوزی نہیں۔

یہ ساری بحث جس وقت آب و رنگ کے ساتھ ایک فلسفی کسی مجمع میں بیان کرتا ہے، تو اہل

محفل پر ایک خود فراموشی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ حالاں کہ دنیا میں کوئی ایسا شخص نہیں، جو رنج و خوشی سے نا آشنا و بے گانہ ہو۔ اس کا علم تو ایک دہقان کو بھی ویسا ہی ہے، جیسا ایک فلسفی کو، لیکن اُس کے اسباب وعلل کا وقوف، اُس کے تاثیرات کی تفصیل و تنقیح اُس کے پاس نہیں اور یہی ایک فلسفی کا مایۂ ناز و سرمایۂ اِفتخار ہے۔

لیکن اگر مجمع سامعین میں کسی عرب جاہلیت کی موجودگی فرض کرلی جائے، تو اُس وقت اگر حکیمانہ غرور کی ادائیں اس فلسفی میں قابل دید ہیں، تو اس عرب کی حیرت بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں۔ اس لیے کہ جس خیال کو ایک فلسفی لمبی چوڑی تقریر میں ادا کر رہا ہے اور اپنے اس کاوشِ دماغ کا خراجِ تحسین وصول کرنا چاہتا ہے، عرب کے پاس صرف دو لفظ انقباض و انبساط کے ایسے کافی ووافی ہیں کہ اُس کے بعد کچھ اور کہنے کی خاجت ہی نہیں رہتی۔

قبض کے لفظی معنی یہ ہیں: بند ہو جانا، سمٹ جانا، گرفتار ہونا۔ چناں چہ جو چیز مٹھی میں دبالی جائے یا پنجے میں پکڑلی جائے، تو اُس کا نام قبضة ہے۔ بسط کے معنی پھیلنا، دراز ہونا، {|}.١٦٠ ١٦١ مضبوط و توانا ہونا ہیں۔ اب غور کر لیجیے کہ انقباض و انبساط جب پوری حقیقت واضح کر رہے ہوں، تو پھر اس تمہید طولانی کا ایک عرب پر کیا رُعب پڑ سکتا ہے۔ قبض و بسط کے یہ معنی کیوں قرار پائے؟ اس کے لیے صفاتِ حروف پر نظر ڈالیے اور واضع کی وضع کی داد دیجیے۔

اب نہ رہا؛ مگر اُن کیفیات کے مراتب کا فرق اور اُن کے بساطت و ترکب کا علم۔ عرب اس موقع کے لیے بھی نہایت ہی متانت سے چند الفاظ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے ان لفظوں کو ان کے مادّہ و اِشتقاق سے سمجھنے کی کوشش کرو، پھر اس کا فیصلہ کرو کہ قومِ عرب جاہل ہے یا حکیم۔ بے شک ہماری قوم اِلہامِ ربانی اور تعلیم نبوی سے جاہل تھی، لیکن علوم العباد؛ اُن کا تو دریا ہماری ہی زبان سے رواں ہو کر اکنافِ عالم میں کشت زارِ علم کی سرسبزی کر رہا ہے۔ مثلاً غمٌ اِس مرتبہ میں ہے کہ برداشت و تحمل کیا جا سکتا ہے اور اس کے آثار کو چھپایا جا سکتا ہے، تو اُس مرتبہ میں ھمٌّ ہے۔ اب بڑھا، برداشت کی طاقت ہاتھ سے جا رہی ہے۔ چہرہ کا رنگ متغیر ہو کر بے رونق ہو گیا، تو یہ کمد ہے۔ اِس سے بھی ترقی کر گیا، اِختیار کی باگ ہاتھ سے جاتی رہی۔ سارے نظامِ عصبی میں پراگندگی کے آثار پھیل گئے، تو اس کا نام بثٌّ ہے۔ عرب کا محاورہ ہے:

بَثَّ الغُبارُ ”غبار بلند ہوا“۔

بَثَثْتُ الشیءَ۔ ''میں نے اُسے پراگندہ کردیا''۔

قرآنِ کریم میں ہے:

اِنَّمَا اَشْكُوْا بَثِّیْ وَ حُزْنِیْ اِلَی اللّٰهِ۔ (۱۷)

اب اس سے بھی آگے بڑھا، دل بیٹھا جاتا ہے، نبض چھوٹی جاتی ہے، تو کرب ہے۔ عرب کا محاورہ ہے:

كربت الشمس۔ ''آفتاب غروب ہونے کو ہے''۔

كرب حيٰوة النار۔ ''آگ بجھنے کے قریب ہے''۔

قرآنِ کریم میں ہے:

وَنَجَّيْنَاهُ وَ اَهْلَهٗ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ۔ (۱۸)

غم ہے کہ بڑھتا جاتا ہے۔ نفس اس کی شدت سے فریادی ہے۔ تدبیر کچھ بن نہیں آتی۔ ١٦٢/١٦ چاہتا ہے کہ خودکشی کرلے۔ اس کیفیت کا نام کتابۃ ہے۔ {ا}

الفاظِ مذکورۂ بالا غم کے مراتب بتاتے ہیں، لیکن چند الفاظ اور ہیں، جو غم کے انواع سے خبر دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی ایسے غم میں مبتلا ہوگیا ہے کہ جس کا چارۂ کار ممکن ہے یا کسی کے ظلم وستم سے فریادی و چارہ خواہ ہے، تو اُس کا نام لھف ہے۔ غم کا ایسا اثر ہوا کہ شخص کو چپ لگ گئی؛ نہ نالہ و شیون ہے، نہ ہائے وائے، تو اس کا نام وجوم ہے۔ غم کے ساتھ ندامت بھی ہے، تو اس کا نام سدف ہے۔ غم بھی ہے اور اس کے ساتھ غصہ بھی ہے، تو اُسے اسف کہتے ہیں۔ قرآنِ کریم میں ہے:

يَا اَسَفٰی عَلٰی يُوْسُفَ۔ (۱۹)

غم نے جذبات کو ایسا پژمردہ وافسردہ کردیا کہ دنیا کی کوئی خوشی اُس کے لیے خوشی نہ رہی۔ کیسے ہی فرحت انگیز ماحول میں کیوں نہ ہو، لیکن اُسے فرحت نہیں ہوتی، تو یہ ترحہ ہے و قس علی ھٰذا!

اِحساسِ مرغوب وملائم کا اِبتدائی مرتبہ سرور ہے۔ اِس سے اگر زیادہ ہوا اور چہرے پر رونق آگئی، تو ابتہاج ہے۔ اب کچھ اور بڑھا، خوشی کا ایک نشہ سا چھا گیا اور شخص اُس کیف میں جھوم گیا، تو اھتزاز ہے۔ اب خوشی اور پُرکیف ہوگئی۔ چہرہ مسرت سے پھول کی طرح شگفتہ ہوگیا۔ خون کی روانی، اعصاب کا تناؤ جسم کی جلد سے نمایاں ہونے لگا، تو ابرنشاق ہے۔ اصمعی کا یہ محاورہ علما اور اُدبا میں مشہور ہے:

حدثت الرشید بحدیث کذا فابرنشق لہ۔ یعنی جب رشید سے مَیں نے یہ بات بیان کی، تو اُس نے اُسے باغ باغ کر دیا۔

سرور اِس سے بھی آگے بڑھا، تو اب سادج خوشی نہ رہی، بلکہ اُس میں ناز کی آمیزش ہوگئی اور یہ مرتبہ سرور کا ناپسندیدہ ہے۔ نام اس کا فرح ہے۔ قرآنِ کریم میں اِس سے منع فرمایا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْفَرِحِیْنَ۔ (۲۰)

اگر فرح سے بھی آگے بڑھا، تو اب اس میں سرور کے عنصر کی زیادتی نہ ہوگی، بلکہ اُسی جز مذموم کی افزائش ہوگی، جس کا اس حالت زیادتی میں نام غرور و کبر ہے۔ جب خوشی کا جذبہ اس حد مکروہ تک پہنچ جائے، تو اُس کا نام مرح ہے۔ قرآنِ کریم میں اِس سے نہی وارد ہے:

وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا۔ (۲۱)

اِنصاف شرط ہے۔ جذباتِ انسان کا کیسا گہرا اور صحیح مطالعہ عربی زبان کا {ا} ظاہر ہو رہا ۱۶۲|۱۶۳ ہے۔ علاوہ ازیں اگر الفاظ کی ہیئت صوتی کی طرف لحاظ کیا جائے، تو واضع کے دماغ کی یہ لطافت ونزاکت بھی عیاں ہوگی کہ غم کے لیے جو الفاظ لائے گئے ہیں، اُن کی صوتی ہیئت اُس غم زدہ سے مشابہت رکھتی ہے، جس کی صورت سے غم عیاں ہوتا ہے۔ اِس لیے محض الفاظ کے سننے سے غم کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اِس کے خوشی کے الفاظ اپنی ہیئت صوتی میں رونق و شگفتگی رکھتے ہیں، جیسے مسرور کا چہرہ۔

ہاں! یہ شبہ نہ کیا جائے کہ حالت اعتدال میں جس میں ایک مخفی کیف سرور نہاں ہوتا ہے، عربی میں اُس کے لیے کوئی لفظ نہیں۔ اس لیے کہ مَیں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ تحقیق نہیں، بلکہ عدمِ تدبر ہے۔ اگر میرا اِعتماد نہ ہو، تو مصنفاتِ حکما کی طرف رجوع کیجیے، محققین کی تحقیق کا خلاصہ یہی ہوگا۔

اب مَیں اِس بحث کو صرف ایک اور نازک ولطیف جذبہ بیان کر کے ختم کرتا ہوں اور وہ محبت وعداوت ہے۔ جذبہ محبت کے سمجھنے میں حکمائے مادیین نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ بے ساختہ بول اٹھے کہ یہ قوائے حیوانی کی جنبش کا نتیجہ ہے۔ اِسی بنا پر حکما جذبہ محبت کو قوتِ شہوی کے تحت میں بیان کرتے ہیں، لیکن ایک عرب جاہلیت اُن سے کہتا ہے کہ سنبھلو! راستہ دیکھ کر طے کرو۔ ایک جذبہ حیوانی ہے اور ایک جذبہ انسانی؛ یعنی کھانا، پینا، نسل کی افزائش کا خیال، دشمن سے بھاگنا یا

ان کا مقابلہ کرنا، جس سے نفس کو راحت ملتی ہو، اُس کی طرف مائل ہونا؛ یہ سب جذبہ حیوانی ہے، جو کم وبیش کل جنس حیوان میں مشترک ہے، لیکن جذبہ اِنسانی سے مراد وہ جذبہ ہے، جس کی وجہ سے انسان مآل بیں اور انجام بیں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان اِدراکِ حقائق کی طرف مائل ہوتا ہے اور بہت بڑی حد تک کام یاب ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان قانونِ تمدن وتہذیب وضع کرتا ہے، لیکن اس جذبہ کا کام صرف مادّیات تک محدود نہیں، بلکہ اس سے گزر کر عالم مجردات تک
١٦٣|١٦٤ پہنچتا ہے اور پھر اُسے بھی ایک قدم پیچھے چھوڑ کر آگے {|} بڑھتا ہے، جہاں اس کے سیر و اِرتقا کی کوئی حد نہیں۔ پس ہر وہ خواہش جس کی علت جذبہ حیوانی کی تحریک ہے، اُس کا نام ہوس ہے، لیکن جس کی تحریک جذبہ انسانی نے کی ہو، وہ ہوس نہیں ہے، بلکہ محبت ہے۔ اگرچہ آثارِ ظاہری دونوں کے ایک ہیں اور اُسی سے عوام کو دھوکا بھی ہو جاتا ہے، لیکن بہ اِعتبارِ واقعہ دونوں کی حقیقت متغائر ہے۔ یوں گفتگو میں بر سبیل مجاز ہوس کا نام محبت رکھ دیا جائے، لیکن جب حقائق کا اِنکشاف کیا جاتا ہو، تو پھر وہاں خلط مبحث کر کے ایک کا دوسرے میں تداخل حادثہ علمیہ میں شمار ہوگا۔

عرب کی تحقیق مو بمو راست ہے۔ اس کی تصدیق کے لیے صوفیائے کرام کی تحقیق پیش کی جا سکتی ہے۔ اس جذبہ کی صحیح حقیقت اُسی مقدس گروہ نے سمجھی، جس نے نفس کی مکاریوں کی تحقیق کی، اس کے مقاماتِ مغالطہ پر خود واقف ہوئے اور دنیا کو آگاہ کیا، اُس کے رام و فرماں بردار بنانے کے صحیح تجربے بتائے۔

اگرچہ جماعت متکلمین نے بھی اپنے پایۂ تحقیق کو یہاں تک تو پہنچایا کہ ہوس و محبت کو دو غیر جنس قرار دیا، لیکن مقاماتِ محبت کی سیر عقل کو راہ بر بنا کر کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے محبت کے بہت سے مقامات مخفی کے مخفی ہی رہے، مثلاً متکلمین نہایت شدت سے اس کا اِنکار کرتے ہیں کہ اِنتہائے محبت میں جو اذیت کہ محبّ کو پہنچتی ہے، اُس سے محبّ کا لذت اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ہاں! محبت کا یہ اثر ہوگا کہ محبّ گلہ آمیز نہ ہوگا اور اُس درد کو برداشت وتحمل کرلے گا، لیکن مصیبت سے راحت، درد سے لذت پیدا ہونا تو اِجتماع ضدین کا تسلیم کرنا ہے اور یہ صریح خلافِ بداہت ہے۔

صوفیائے کرام اُس کے جواب میں صرف اس قدر فرماتے ہیں کہ یہ حال ہے، قال نہیں، تا در نہ آئی در ندانی۔

ع ذوقِ ایں مے نہ شناسی، بخدا تا نہ چشی

مولانا روم فرماتے ہیں: {ا} ١٦٤:١٦٥

نزدِ عاشق درد و غم حلوا بود
گرچہ بر دیگر کساں بلوا بود

کمالِ حیرت کا مقام ہے کہ ایسا لطیف و دقیق مسئلہ جس میں حکما کی تحقیق گم گشتہ و پراگندہ ہوگئی، ائمہ متکلمین کی فکر رسا بھی منازل طے نہ کر سکی، اُسے عرب کے حاسہ نے پالیا اور نہایت محققانہ اسلوب پر اُس کے لیے الفاظ وضع ہو گئے۔ اب مَیں اُن الفاظ کو بیان کرتا ہوں، جو عربوں نے محبت اور اُس کے فرقِ مراتب کے اِظہار کے لیے وضع کیے ہیں۔

کسی شے کے ساتھ دل کا ایسا لگاؤ کہ اُس کا میسر آنا ایک گونہ لطف انگیز ہو، یہ ھویٰ ہے، لیکن اگر اُس کے حصول سے لطف کا اِضافہ نمایاں طور پر ہوتا ہے، تو اُس کا نام علاقہ ہے۔ اگر علاقہ نے ترقی کی اور اب دل اُس کا جویاں ہے، تو یہ کلف ہے۔ اب اور ترقی ہوئی۔ طلب میں سرگرمی بڑھی۔ جو ساعت اُس کے بغیر گزرتی ہے، وہ بے چینی کی گھڑی ہوتی ہے، تو یہ عشق ہے۔ اِضطرار ہے کہ بڑھ رہا ہے۔ دل میں ایک سوزش اور جلن محسوس ہو رہی ہے، لیکن اُس جلن میں ایک لذت پائی جاتی ہے، تو یہ سعف ہے۔ سوزش بڑھی، سارا قلب پھنکا جاتا ہے۔ رگ رگ میں محبت کی تاثیر سرایت کرگئی، تو یہ شغف ہے۔ قرآنِ کریم میں ہے:

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا اِنَّا لَنَرٰاهَا فِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ۔ (۲۲)

دِل کے نظم میں فرق آیا، اعمالِ عصبی بھی اَبتر ہو گئے۔ ہر طرح کی راحت و لذت سے سیری ہوگئی۔ کوئی جذبہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ سارے مطالباتِ نفس فنا ہو گئے، تو اُس کا نام جوی ہے۔ اب حواس میں فطور آیا۔ خودداری کی بنیاد ویران ہوگئی، دل و دماغ پر محبوب کی غلامی کا تسلط ہوگیا، تو اُس کا نام تیم ہے۔ حواس کی پراگندگی بڑھی۔ کسی کام میں عقل کا واسطہ نہ رہا۔ نہ زبان قانونِ عقل کی تابع رہی، نہ اعضا و جوارح کے اعمال پر عقل کی حکومت باقی رہی، تو اُس کیفیت کو
تدلیہ کہیں گے۔ اب ہو بہو جنون کی شکل {ا} پیدا ہوگئی۔ دیوانہ وار پاؤں میں چکر ہے، تو اُسے ١٦٥|٦٦
ھیوم کہیں گے۔

محبت کے مقابلہ میں عداوت ہے۔ اُس کے لیے بھی باعتبارِ مراتب متعدد الفاظ موجود ہیں۔ پہلے مرتبہ میں نام بغض ہے۔ اگر اِس سے زیادہ عداوت بڑھے، تو شنف ہے۔ اس سے

بھی زیادہ ہوئی، تو مقت ہے۔ اب حد سے گزر گئی، تو بغضہ ہے۔

میاں بی بی کا پیوند علاقہ محبت کو چاہتا ہے، لیکن اگر اُن میں سوء اِتفاق سے عداوت ہو جائے، تو اُس عداوت کے لیے عربی میں ایک خاص لفظ فرك ہے۔ اس لفظ کا اِستعمال کبھی کسی غیر کی عداوت میں نہ ہوگا۔

اِس مقام پر یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ عداوت کے لیے الفاظ تھوڑے ہیں۔ اس لیے کہ اس کیفیت کا اِقتضا یہ ہے کہ دشمن کا خاتمہ ہو جائے، لیکن جذبہ محبت محبوب کا ہر پہلو سے بقا چاہتا ہے، پھر جب کہ محبوب قائم و موجود ہے، تو محب جب تک زندہ ہے، یہ جذبہ بڑھتا ہی جائے گا، بلکہ اگر محض شاعری نہ سمجھی جائے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ مر کر بھی یہ جذبہ فنا نہیں ہوتا۔

ے تا زیم در غم تو جامہ درم
د ز پس مرگ نوبت کفن ست

عربی دماغ کی نفاست اور اُس کی قوتِ مدرکہ کی حقیقت آشنائی یہاں بھی قابل لحاظ ہے۔ ۱۶۶|۱۶۷

{۱} ◆◆◆

حوالہ جات

۱- القلم: ۱
۲- العلق: ٤
۳- الکھف: ۱۰۹
٤- لقمٰن: ۲۷
۵- الانعام: ۷
٦- الانعام: ۹۲
۷- البقرۃ: ۷۹
۸- المطففین: ۱--۲۰
۹- الفرقان: ۵
۱۰- البقرۃ: ۲۸۲
۱۱- الطور: ۲-۱
۱۲- البقرۃ: ۲
۱۳- الاعلیٰ: ۹-۱۸
۱٤- الشعرآء: ۱۹٦
۱۵- الجمعۃ: ۵
۱٦- المطففین: ۲٦
۱۷- یوسف: ۸٦
۱۸- الصافات: ۷٦
۱۹- یوسف: ۸٤
۲۰- القصص: ۷٦
۲۱- الاسراء: ۳۷
۲۲- یوسف: ۳۰

خاتمۃ الباب

شکر کہ جمازہ بمنزل رسید
زورقِ اُمید بساحل رسید

خلاصہ:

اب مَیں اپنی کتاب ختم کرتا ہوں۔ اِنصاف پسند اَربابِ علم اِس کا فیصلہ فرمالیں کہ کیا عربی کے سوا کوئی اور زُبان بھی ہے، جو اِس جامعیت کے ساتھ محاسن وفضائل سے آراستہ ہو۔

کہا جاتا ہے کہ فارِسی زبان میں سبکی و لطافت ہے، ہندی میں شیرینی اور گھلاوٹ ہے، سنسکرت میں قواعد کی پختگی اور الفاظ کی وسعت ہے وقس علی ھٰذا۔

لیکن ایسی زبان جس میں یہ سب کچھ ہے اور اِس کے سوا بھی بہت کچھ ہے، عربی اور صرف عربی ہی ہے۔ ؎

رو رکھتا ہے خورشید پہ ابرو نہیں رکھتا ابرو مہِ نو رکھتا ہے پر رو نہیں رکھتا
قد رکھتا ہے شمشاد پہ گیسو نہیں رکھتا سنبل کو ہیں گیسو، قد دل جو نہیں رکھتا
نرگس کو ہیں آنکھیں پہ یہ بینائی کہاں ہے
غنچہ کو دہن ہے پہ یہ گویائی کہاں ہے

اِعتذار:

آج سے تقریباً چھ برس قبل اِس کتاب کو ناظرین کی خدمت میں پہنچنا چاہیے تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۳ء میں آل اِنڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جلسہ علی گڑھ میں منعقد {ا} ہونا قرار پایا، ۱۶۷|۱۶۸ تو خود صاحب صدر نے باصرار مجھ سے یہ فرمایا کہ تعلیم عربی کا صحیح طریقہ جو مجھے معلوم ہو، اُسے بیان کروں۔ اُسی کے ساتھ جو غلطیاں رواج پذیر ہوگئی ہیں، اُنھیں بھی ظاہر کردوں، چناں چہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

جلسہ کے بعد خود صاحب صدر کی تاکید پر زبانی کہے ہوئے مسائل کو ضبطِ تحریر میں لانا شروع کیا۔ ایک ثلث حصہ کتاب کا جس میں متفرق مسائل تھے، ڈیڑھ مہینے میں مُبیضہ بھی ہوگیا، لیکن

اِس منزل پر پہنچ کر عجمیت کی بے جا عصبیت عربی کے نطق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر گویا اُسے پھر دہرا دیا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہونا تھا، نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی۔

ے شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شب فتنہ غنودیم

سالِ حال کے اپریل میں ایک مخلص محترم سے جب کہ واقعات کہہ رہا تھا، اُنھوں نے ازراہِ اِخلاص و دردمندی یہ کہا کہ

ے نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

١٦٨|١٦٩ دردمندی واِخلاص کے کلمات نے ملہم غیبی کے اِلہام کا کام کیا۔ چھ برس کے چھوٹے {۱} ہوئے اور لکھے ہوئے اوراق پھر ہاتھ میں آئے، ایک ثلث حصہ تو تیار ہی تھا، بقیہ دو ثلث بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پورا ہو گیا۔ فالحمد للّٰہ و الشکر لہ۔

اِس وقت اِسی قدر مسائل پر اِکتفا کرنا مناسب معلوم ہوا۔ پچاس میں سے صرف چند مسئلوں کا اِس کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔

اُصولِ لغت کی کتابوں میں علما نے پانچ حیثیات سے عربی لغت کے متعلق بحث کی ہے۔ پہلی بحث من حیث الاسناد، دوسری من حیث الالفاظ، تیسری من حیث المعنی، چوتھی من حیث اللطائف و النفائس، پانچویں من حیث رجال اللغۃ۔

ہر حیثیت کے تحت میں متعدد ابواب ہیں اور ہر باب کے تحت میں متعدد فصول ہیں۔ اِن مسائل کے بعد فن صرف و نحو کی خوبی و پختگی ہے۔ اِبدال، ترخیم، حذف وغیرہ کے ایسے مستحکم اُصول ہیں، جن کے مطالعہ سے قاعدہ و ضابطہ کی وقعت اور ضرورت ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جہاں چاہا اور جس حرف کو چاہا، بدل دیا یا حذف کر دیا۔ نہیں! جو تصریف ہو گی، وہ قاعدہ اور ضابطہ کے تحت میں ہو گی۔

علم صرف ونحو کے بعد اُسلوبِ بیان اور طرزِ ادا کا مسئلہ ہے۔ اِس کا تعلق علم معانی و بیان سے ہے۔ اِس علم کی لطافت عجیب روح پرور ہے۔

غرض لغت کا علم بجائے خود ایسا وسیع فن ہوگیا ہے کہ اس کی صحیح نمایندگی کے لیے اِس کتاب جیسے مختصر اجزا ہرگز کافی نہیں، لیکن

ابھی تو دیکھتا ہوں ظرف بادہ خواروں کا
سبو و خُم کی بھی ٹھیرے گی دورِ جام کے بعد {۱} ۱۶۹|۱۷۰

اِمتنان:

اب مَیں صمیم قلب سے مولانا الحاج مولوی محمد مقتدیٰ خاں صاحب شروانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعائیں دیتا ہوں، جنھوں نے صحیح معنوں میں قدمے قلمے ہر طرح میری اِعانت فرمائی۔ جزاہ اللّٰہ خیر الجزاء۔

مولانا الحاج کے دِل میں ذوقِ ایمانی ہے اور علومِ عربیہ کے لطائف سے قوائے علمیہ اُن کے لذت آشنا ہیں۔ اِس لیے جب کبھی علمی خدمت کا اُنھیں موقع مل جاتا ہے، تو ایسی گہری دِل چسپی اُنھیں ہو جاتی ہے، جو مہتممانِ مطبع تو کیا، مالکانِ مطبع کو بھی نہیں ہوتی، لیکن میری کتابوں کے ساتھ جس شغف سے مولانا الحاج توجہ فرمایا کرتے ہیں، وہاں خود مصنف کا جذبہ بھی دو قدم پیچھے ہی رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا ممدوح کو تا بدیر عافیت وصحت کے ساتھ قائم رکھے اور اُن کی اولاد و اَحفاد کو علوم کا خازِن اور مذہب کا خادِم بنائے۔

ایں دُعا از من واز جملہ جہاں آمیں باد

اٰخر دعوٰنا ان الحمد للّٰہ ربّ العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی خاتم النبیّین و علی اٰلہٖ و اصحابہ الطیّبین الطاھرین و علی اولیاء امّتہٖ اجمعین برحمتك یا ارحم الراحمین۔ اٰمین۔

حرّرہ بقلمہ
فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ
بہار شریف محلہ میرداد ضلع پٹنہ {۱} ۱۷۰

روز شنبہ بستم محرم الحرام ۱۳۴۸ھ
/۲۹ جون ۱۹۲۹ء

* * *

تنقید وتبصرہ

۱- المبین پر تعقب وتبصرہ

—— ڈاکٹر عبدالستار صدیقی ——

۲- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب وتبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

—— مولانا اکرام اللہ خاں ندوی ——

۳- المبین

—— نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی ——

٤- تقریظ بر المبین

—— مفتی عبداللطیف صاحب ——

۵- تقریظ

—— پروفیسر سید شیر علی صاحب ——

* * *

{۱}

''المبین'' پر تعقب و تبصرہ

ـــــڈاکٹر عبدالستار صدیقی ـــــ

پی ایچ ڈی، پروفیسر عربی الٰہ آباد یونی ورسٹی

''اِس پرچہ کے ''باب التقریظ والانتقاد'' میں ایک مضمون ہمارے دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی پروفیسر عربی اِلٰہ آباد یونی ورسٹی، سابق پرنسپل کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کا شائع ہو رہا ہے۔ موصوف ہندوستان کے موجودہ مغربی سند یافتگانِ السنہ مشرقیہ میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ عربی زبان کے فقہ اللغۃ (فیلالوجی) اور عربی اور سامی اور فارسی زبانوں کے باہمی تعلقات پر اُن کو عبورِ کامل ہے۔ اُنھوں نے اِس مضمون میں ہمارے مکرم مولانا سید سلیمان اشرف صاحب بہاری اُستاذِ علومِ دینیہ مسلم یونی ورسٹی علی گڈھ کی تازہ تصنیف ''المبین'' پر جو عربی زبان کے فضائل وخصوصیات پر لکھی گئی ہے، تبصرہ کیا ہے۔

ہم نے خود یہ کتاب نہیں دیکھی ہے، مگر اِس تبصرہ کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ شاید اِس میں اِشتقاقِ کبیر پر بحث ہوگی، نیز عربی میں دوسری زبانوں کے جو لفظ ہیں، اُن کو عربی ثابت کیا گیا ہو۔

اِشتقاقِ کبیر کے معنی یہ ہیں کہ جن چند حرفوں سے مختلف الفاظ مرکب ہوتے ہیں، ان حرفوں کے ایسے مشترک معنی قرار دیے جائیں، جو ان حرفوں سے مرکب ہونے والے تمام الفاظ میں عموماً پائے جاتے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی تلاش، محنت، اور مغز پاشی کا کام ہے اور اِس سے زیادہ قوتِ متخیلہ کی وسعت کا کام ہے۔

ہمارے علمائے ندوۃ العلماء اور رفقائے دارالمصنفین میں مولوی ابو الجلال صاحب ندوی مدرس مدرسہ جمالیہ مدراس کو اس فن کا بڑا خبط تھا۔ تقریباً سات آٹھ برس جب تک وہ ہمارے ساتھ رہے، اِس موضوع پر کام کرتے رہے اور عربی میں تقریباً پانچ سو صفحوں کی ''کتابِ پریشاں'' اُنھوں نے لکھ ڈالی ہے۔ جب وہ چند حرفوں کے اُلٹ پھیر سے کسی مشترک معنی کا پتہ اپنے جانتے دریافت کر لیتے، تو بڑے فاتحانہ انداز سے وہ اُس تحقیق کو سنانے آتے۔ لیکن ہم نے ہمیشہ اُن کے ان عظیم الشان فتوحات کو ''کوہ کندن وکاہ بر آوردن'' سے تعبیر کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ علمائے نحو ولغت میں کچھ لوگ ایسے گذرے ہیں، جنھوں نے ہر معنی کو چند حروف کی ترکیب کے ساتھ لازم ہونے کے خیال کو ثابت کرنا چاہا اور اس کے لیے تاویل وتخیل کے تمام مراتب طے کیے، مگر اکثر علمائے نحو ولغت نے اُن کی اِن تمام کوششوں کو دماغی شطرنج بازی سے زیادہ وقعت نہیں دی، مثلاً عربی میں نعب اور نعق کوے کے بولنے کو، نہق گدہے کے بولنے کو، نعر انسان کی ناک کی آواز کو کہتے ہیں۔ اِشتقاقِ کبیر کا عالم آواز کے عام معنی کو ن، ع، یا ن، ق یا ن اور کسی حرفِ حلقی کے ساتھ خاص کر کے کہتا ہے کہ جب یہ حروف کسی لفظ میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی کسی نہ کسی آواز کے ہوتے ہیں، مگر اس تلاش وتطبیق میں ہمیشہ غلطی رہ جاتی ہے کہ جن ایسے لفظوں کو کتنے ہی دور کے تعلق سے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے، اُن کے علاوہ اُنہیں حروف سے مرکب بہت سے دوسرے الفاظ چھوٹ جاتے ہیں، جن میں یہ معنی کسی طور سے بھی نہیں پائے جاتے۔ اسی لیے اِستقصائے تام کا رہوار اس میدان میں ہمیشہ درماندہ اور عاجز رہتا ہے۔ متاخرین میں "الاخفاق فی علم الاشتقاق" نواب صدیق حسن خاں مرحوم اور "سر اللیال فی القلب والابدال" ایک شامی نومسلم احمد شدیاق کی اِس موضوع پر تصنیفات ہیں۔

اِس کے علاوہ ایک نظریہ حکایت صوت کا ہے۔ قدما میں بھی اس کے اِشارات ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغۃ" میں ادھر اِشارہ کیا ہے۔

اِس جدید عہد میں جسٹس مولوی کرامت حسین صاحب مرحوم اِس نظریۂ حکایت صوت کے بڑے حامی تھے، مثلاً قطع عربی میں، To.cut انگریزی میں اور کٹنا ہندی میں؛ سب ایک ہی آواز کی نقل ہیں اور اس لیے ہم معنی ہیں۔ "المقدمہ" عربی زبان میں اس مبحث پر ان کی ایک کتاب ہے، جو سر سیّد کے زمانہ میں ٹائپ میں چھپی تھی۔ آخر عمر میں اس موضوع پر اس سے بھی زیادہ وسیع تصنیف کر رہے تھے، مگر ناتمام رہی۔ بہرحال ہم کو مصنف "المبین" کا شکر گذار ہونا چاہیے کہ اُنھوں نے اِس "عہد جدید" میں "عہد قدیم" کی یاد دلائی اور جن علوم کی بساط زمانہ کے دست برد نے اُلٹ دی تھی، اُن کو دوبارہ یارانِ بزم کے سامنے بچھائی ہے۔

ع اے گل بتو خرسندم تو بوے کسے داری"

سیّد سلیمان ندوی

(شذرات صفحہ ۵-۱۶۳)

المبین: ''رسالہ جس میں عربی زبان کے فضائل اور اُس کے بے نظیر خصائص بتا کر اُس کی جملہ السنہ عالم کے مقابلہ میں نا قابلِ اِنکار فوقیت و قدامت ثابت کی گئی ہے''، نوشتہ مولوی محمد سلیمان اشرف صاحب۔ ضخامت: ۱۷۴ صفحے، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء۔

کتاب سات باب پر تقسیم کی گئی ہے۔ پہلے باب میں ''عربی زبان کے مخصوص فضائل'' بیان ہوئے ہیں۔ اِس باب کے بعض حصے سیوطی کی کتاب "المزھر" کی نوعِ اول سے ماخوذ ہیں اور بعض مصنف کے طبع زاد، جن میں زیادہ حصہ عربی زبان اور عجمی زبانوں کے مقابلے کا ہے۔ یہ مقابلہ اِس دعوے کے ساتھ شروع ہوتا ہے:

> ''اِنصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے، تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے''۔ (۱)

تعجب ہے کہ مصنف نے جب یہ الفاظ لکھے، تو ذرا دیر کے لیے بھی یہ بات ''انصاف کی
نگاہوں سے'' نہ دیکھی کہ اگر کسی شخص کے سامنے ایسی زبان بولی جائے، جسے وہ نہ جانتا ہو، تو اُس
کے لیے وہ ویسی ہی بے معنی ہوگی، جیسی وحوش و طیور کی آوازیں۔ اگر وہ دونوں میں کچھ فرق
کر سکے گا، تو بس اِسی قدر کہ جو آوازیں ایک انسان منھ سے نکال رہا ہے، وہ بہ نسبت جانوروں کی
آوازوں کے زیادہ نظم و ترتیب رکھتی ہیں۔ اِسی کا نتیجہ ہے کہ دنیا {۱} کی ہر قوم اپنی زبان کو بہتر ۲|۱
جانتی ہے، جیسے ہر خوددار قوم کو اپنی زبان پر ناز ہوتا ہے۔ عربوں نے بھی اپنی زبان پر فخر کیا اور بجا
فخر کیا۔ اُن کی زبان کے محققوں نے خوب خوب دادِ تحقیق دی۔ عربی کی صرف نحو کو مدون کیا اور
فصاحت کے گر بتائے، مگر صرف، نحو اور فصاحت کے وہ اصول عربی ہی تک محدود رہے۔ اُن
محققوں میں سے ایک نے بھی کبھی یہ نہیں کہا کہ ہم نے جو قاعدے مقرر کیے ہیں، وہ عربی کے سوا
کسی دوسری زبان کے محک کا کام دے سکتے ہیں۔ اُن بزرگوں میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ عربی
اور عجمی میں وہی نسبت ہے، جو عجمی زبانوں اور جانوروں کی آوازوں میں ہے، بلکہ اُنھیں واجب
التعظیم بزرگوں میں سے بعضوں نے اِس قول کو بھی مانا ہے کہ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ کی تفسیر یوں
ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے کل مخلوقات کو تمام زبانوں یعنی عربی، فارسی، سریانی، عبرانی، رُومی
وغیرہ میں اسما بتائے۔ (۲)

مصنف کو اگر اِنصاف مدنظر تھا، تو پہلے دُنیا کی ساری زبانوں کو حاصل کرتے اور اُن کے لیے جو اصول اُن زبانوں کے محققوں نے بتائے ہیں، اُن سے کماحقہ واقف ہو لیتے، تب اِس بحث پر قلم اُٹھاتے۔ بجائے اِس کے اُنھوں نے سنسکرت اور عربی کا مقابلہ یوں شروع کیا ہے کہ

> ”سنسکرت نے مخارجِ حروفِ تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔ اُن زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ ادائے حروف کے لیے اُن کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔......
>
> اب عربی زبان کو دیکھیے، جس کے حروفِ تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اُس نے جب حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح اِحساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا“۔ (۳)

مصنف نے یہ نہ سوچا کہ حروفِ تہجی کے مخرج کا تعین کرنا صوتیات کے ماہروں کا کام ہے
نہ کہ خود زبان کا اور یہ کہ آوازوں کی کسی جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کی ذمہ دار زبان نہیں، بلکہ وہ
لوگ ہیں، جنھوں نے زبان کی آوازوں کے مخرجوں کو کم یا زیادہ انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ممکن ہے
کہ ایک ہی زبان کی آوازوں کو {ا} ایک ماہر صوتیات زیادہ انواع میں تقسیم کرے اور دوسرا کم ۳،۲
انواع میں، پھر تقسیم خود بھی متنوع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ کوئی زبان ایسی بھی ہو
سکتی ہے کہ حرف رکھتی ہو، مگر اُن کے مخرج متعین نہ ہو سکیں۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ عربی زبان
نے ”حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا“ سے مصنف علام کا مقصود کیا ہے؟
کیا دنیا کی کسی بولی میں احساس اور غور کی قدرت بھی ہے؟ اگر ”زبان“ سے مجازاً ”زبان کے
بولنے والے یا اُس کے محقق“ مراد ہیں، تو یہ شاعری یقیناً بے ضرورت اور بے محل ہے۔ آگے چل
کے سنسکرت کے متعلق ایک عجیب خیال ظاہر کیا گیا ہے:

> ”سنسکرت اِس کی تو مدعی ہو گئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اُس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی، جس حصہ سے اُس حرف کے ادا کا تعلق تھا اور یہ ظاہر ہے کہ جب حصص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف و کم زور ہو گی۔ متکلم جہاں سے اُس کا جی چاہے گا، اُسے ادا کرے گا“۔ (۴)

اِس عبارت کو پڑھ کر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی اور سنسکرت ہے، جس کا وجود صرف مصنف

کے ذہن میں ہے، ورنہ ایسی زبان کا وجود ہی محال ہے، جس میں یہ آزادی ہو کہ بولنے والا کسی آواز کو جہاں سے اس کا جی چاہے، ادا کرے۔

اِس کے بعد عربی اصوات کے مخرجوں کی تفصیل دی گئی ہے اور پھر سنسکرت کا نقص یہ بتایا گیا ہے کہ اُس میں جو حرف حلقی کہے جاتے ہیں، وہ اُن معنوں میں حلقی نہیں، جن معنوں میں عربی کے بعض حروف حلقی کہے جاتے ہیں۔ بالآخر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ

> ''عجم کی قوتِ ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے''۔ (٥)

مصنف کی ساری کوشش یہ ہے کہ عربی کی خصوصیات فضائل میں شمار کر لی جائیں اور اِس طرح اور زبانیں خود بخود محاسن سے خالی مان لی جائیں، مگر یہ راہ تو سیدھی ترکستان کو گئی ہے۔

سیدھی سی بات ہے کہ ہر زبان اپنی خصوصیات رکھتی ہے اور وہی خصوصیتیں اُسے اور زبانوں سے ممیز رکھتی ہیں۔ پس ایک زبان میں دوسری زبان کی خصوصیت کے نہ ہونے سے اُس کا نقص لازم نہیں آتا اور اگر یہ تصور کر لیجیے کہ نقص لازم آتا ہے، تو پھر ایسے نقص سے کوئی ایک زبان بھی
٣|٤ پاک نہیں۔ اگر بعض آوازیں {ا} عربی میں ہیں اور سنسکرت میں نہیں پائی جاتیں، تو بعض آوازیں ایسی بھی ضرور ہیں کہ سنسکرت میں ہیں اور عربی میں نہیں پائی جاتیں۔ ایسی صورت میں اصوات کے وجود اور عدم یا اُن کے زیادہ اور کم متنوع ہونے سے بحث کرنا عبث ہے۔ یہ استدلال انسانی منطق کے حدود سے بالکل باہر ہے کہ

> ''غ'' اور ''خ'' کا تلفظ عجمی ناخواندہ اگر کرے گا، تو ''گ'' اور ''کھ'' کرے گا۔
>
> پس بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ سنسکرت کے حروفِ تہجی کسی وقت میں عربی ہی حروفِ تہجی تھے، جو گھستے پستے اپنی ہیئت اصلیہ سے اِتنے دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار اُن کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً ''گ'' اور ''کھ'' اِس وقت بھی اِس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت وصدا ہے''۔ (٦)

یہ خیال کہ ''ایک زبان کسی دوسری زبان کی بگڑی ہوئی صورت ہے'' ایک عامیانہ مغالطہ ہے اور اِس مغالطے میں وہ لوگ اکثر پڑ جاتے ہیں، جنھوں نے زبانوں کی تاریخ اور اُن کی اِرتقا کے مدارج کا کماحقہ مطالعہ نہیں کیا ہے۔ زبان کوئی ایسی چیز نہیں کہ دس بیس پچاس برس میں بن

جاتی ہو، بلکہ ایک زبان کے لیے ہزار برس کا زمانہ ایک ادنیٰ سی بات ہے۔ اکثر زبانیں اب سے ہزاروں برس پہلے وجود میں آئیں اور اب تک زندہ ہیں یا تھوڑا ہی زمانہ ہوا کہ مردہ ہو گئیں، مگر اُن مردہ زبانوں کے خط و خال بھی اُن لوگوں کے لیے جنھیں مطالعے کی توفیق ہو، ایک بڑی حد تک روشن ہیں۔ اِس صورتِ حال پر نظر کر کے کوئی سمجھ دار آدمی کسی زبان کی کنہ پر ہرگز رائے زنی نہ کرے گا، جب تک کہ اُس نے اُس زبان کی تاریخ کا غور کے ساتھ مطالعہ نہ کر لیا ہو۔

"المبین" کے مصنف کی جسارت پر حیرت بھی ہے، افسوس بھی کہ اُنھوں نے نہ صرف تمام تاریخی ملاحظات کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، بلکہ السنہ کے اثریات اور تاریخی مواد کا مطالعہ کرنے والے علما کی تضحیک فرماتے ہیں۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

> "مَیں اپنا مذکورۂ بالا دعویٰ قبروں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے
> ثابت {|} کرنا نہیں چاہتا اور نہ توہم و تخیل کو تاریخ و تحقیق کہہ کر دعوے کا کوئی حصہ ۵۱۴
> تسلیم کرانا چاہتا ہوں......" (۷)

یہ جملہ یقیناً شرح سے مستغنی ہے، مگر اس صنعت کی داد نہ دینا ظلم ہوگا کہ اِتنے تھوڑے سے لفظوں میں کتنی متناقض چیزیں جمع کر دی گئی ہیں۔

صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفاتِ حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اِس بحث میں اِس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے۔ چناں چہ مختلف مادّوں کے معنوں میں زبردستی کا تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

> "مثلاً لفظ اگر حرفِ شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تفشّی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اُس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی"۔ (۸)

اِس کی جو مثالیں دی گئی ہیں، اُن میں سے چند یہ ہیں: شباب (جوانی)، شجر، شرّ، شرف (بزرگی)، شتم (گالی)، شجاع، شرع (قانونِ الٰہی)، شحم (چربی)، شرح۔ اِن تمام لفظوں کے معنوں میں جو وجہ مناسبت بتائی گئی ہے، وہ کسی طرح اِعتنا کے قابل نہیں ہو سکتی۔ (۹)

اِس مقام پر اگر یہ بتا دیا جائے کہ تفشّی کا لفظ حرفِ شین کی آواز کے متعلق سب سے پہلے کس

شخص نے اِستعمال کیا اور کن معنوں میں، تو فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

ہجرتِ نبوی کی دوسری صدی (تقریباً ۱۳۸ھ) میں ایک اِیرانی ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر پیدا ہوا اور ۱۸۰ھ میں کوئی بیالیس برس کے سن میں شیراز میں مرا اور وہیں دفن ہوا۔ ماں باپ نے پیار سے سیبویہ کہہ کر پکارا۔ اُسی لقب سے دنیا میں شہرت پائی۔ اُس کی تصنیف ''الکتاب'' عربی نحو پر سب سے پہلی کتاب ہے اور مسلمانوں کے علمی عروج کے زمانے میں کلام اللہ کے بعد شاید امام سیبویہ کی ''الکتاب'' ہی وہ کتاب ہے، جو سب سے زیادہ پڑھی جاتی تھی۔ اُس زمانے کے بعض اہل نظر نے سچ کہا ہے کہ

> ''کسی علم پر {|} ایسی جامع کتاب نہیں تالیف ہوئی، جیسی ہیئت میں بطلیموس کی ''مجسطی''، منطق میں اِرسطاطالیس کی ''کتاب'' اور عربی نحو میں سیبویہ بصری کی ''کتاب''۔ (۱۰) 6,5

''ش'' کی آواز کی صفت میں جو تفشّی کا لفظ اِستعمال کیا، وہ بھی سیبویہ ہی نے:

> و الراء لا تدغم فی اللام و لا فی النون لانها مکرّرة و هی تفشی کانّ معها غیرها فکرهوا ان یجحفوا بها فتدغم مع ما لیس یتفشِّ فی الفم مثلها و لا تکرر۔ (۱۱)

> ''اور ''ر'' نہ تو ''ل'' میں مدغم ہوتی ہے اور نہ ''ن'' میں۔ اِس لیے کہ وہ مکررہ ہے اور وہ (تلفظ میں) ایسی بھرپور ہوتی ہے کہ (گویا) اُس کے ساتھ سوا اُس کے کوئی اور (آواز) بھی ہے۔ پس اہل زبان نے پسند نہ کیا کہ اُن کو (''ر'' کے ساتھ مدغم کرکے) بوجھل کردیں۔ اِس لیے اُن کا (یعنی ''ل'' اور ''ن'' کا) اِدغام اُنہیں (آوازوں) کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو ادا ہوتے وقت منہ کو پُر نہیں کردیتی ہیں اور نہ تکرار کے ساتھ ادا ہوتی ہیں......''

اِس سے یہ صاف معلوم ہوگیا کہ تفشّی ''ش'' کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اور آوازوں میں بھی ہے۔ ''المبین'' کے مصنف نے اِس کا ذکر بالکل نہیں کیا کہ ''ر'' میں بھی تفشّی ہے۔

اُسی صفحے پر چند سطریں آگے چل کے امام سیبویہ نے یہ فرمایا ہے:

و الشین لا تدغم فی الجیم لان الشین استطال مخرجها لرخاوتها حتی

اتصل بمخرج الظاء فصارت منزلتها منها نحوا من منزلة الفاء مع الیاء فاجتمع هذا فیها و التفشی فکرهوا ان یدغموها فی الجیم کما کرهوا ان یدغموا الراء فیما ذکرت لك فی الراء۔

"اور "ش" "ج" میں مدغم نہیں ہوتا۔ اِس لیے کہ شین کے ڈھیلے پن (رخاوۃ) کے باعث اُس کا مخرج لمبا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ "ظ" کے مخرج سے جا ملتا ہے۔ ۷۶
پس اُس کی حالت ویسی ہی ہو جاتی ہے، جیسی کہ "ف" کی {ا} حالت "ی" کے ساتھ اور پھر اِن سب (باتوں) کے ساتھ اس میں (یعنی "ش" میں) آواز کی پُری (تفشی) بھی ہے۔ اس لیے (اہل زبان) نے ناپسند کیا کہ اُسے "ج" میں مدغم کریں، اُسی طرح جیسے کہ اُنھوں نے یہ ناپسند کیا کہ "ر" کو اُن آوازوں میں مدغم کریں، جن کا ذکر مَیں "ر" کی بحث میں کر چکا ہوں"۔

تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض "ش" میں نہیں، بلکہ "ر" میں بھی بتائی ہے، علاوہ اس کے خود "ش" کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوۃ بھی بتائی ہے۔ پس "ش" کو خاص کر حرفِ تفشی کہنا(۱۲) درست نہیں۔ خود مصنف "المبین" نے ہر حرف کی کئی کئی صفتیں لکھی ہیں۔ اگر یہ سب صفتیں لفظوں کے معنوں سے متعلق کر دی جائیں، تو جس لفظ میں جو صفت چاہیے اور جتنی صفتیں چاہیے، پہنا دیجیے۔ اِس کے معنی یہ ہوں گے کہ لغات میں جو اِمتیاز ہے، وہ باقی نہ رہے گا اور یہ زبان کی خوبی نہیں، سب سے بڑا عیب ہے۔

"الکتاب" میں سے جو عبارت اوپر دی گئی ہے، اُس کے پڑھنے سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ امام سیبویہ نے جو بلاشبہہ اِسلام میں سب سے بڑا نحوی گزرا ہے، تفشی، رخاوت اور مکررہ کو صرف صوتیات کی اِصطلاحوں کے طور پر اِستعمال کیا ہے۔ اسی طرح آوازوں کی اور صفات جو "المبین" میں لکھی گئی ہیں، تقریباً سب کی سب سیبویہ کے ہاں موجود ہیں، مگر صرف آوازوں کی نوعیت کے ظاہر کرنے کو، لفظوں کے معنوں سے انھیں اصلاً تعلق نہیں۔ کیا تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ ایسے محقق کو زرا تنبہ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھ رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہبری کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آ گئی ہیں۔ عربی لغت کی اِس اعجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا تو خیر۔ اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی نے کو تاڑ کر بحریں تو قائم

کردیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا!!!

دوسرے اور تیسرے باب میں بھی اکثر اسرارِ حروف و حرکات بیان کیے گئے ہیں۔

تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادّے کے پہلے دو حرفوں (یعنی ”ف“ اور ”ع“ کلمے) کی {ا} صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوئے ہیں، اِس دعوے ۸|۷
کے ثبوت میں جو مثالیں دی گئی ہیں (۱۳)، اُن میں سے بعض یہ ہیں:

”ہمزہ و با جب کسی کلمہ میں...... جمع ہوں گے، تو اُس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً

لفظ	معنی
اَبَّ	روانگی کا قصد کیا
اَبَتَ	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
اَبَدَ	وحشت کھائی، بھاگا
ابر	نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
ابز	ہرن نے جست کی
ابس	ڈرایا
ابق	غلام آقا سے بھاگا
اُبَہَ عن الشیء (۱٤)	اس چیز سے دور ہوا
ابی	اِنکار کیا یا ناپسند کیا“

اِس مثال میں مصنف نے جن نو لفظوں کے معنے لکھے ہیں، اُن میں سے صرف چار لفظوں (ابز ابس، ابق، ابی) کے معنے تو ٹھیک ہیں، مگر باقی پانچ لفظوں کے متعلق مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اُن کے معنوں کے بیان کرنے میں اِفراط تفریط سے کام لیا گیا ہے اور عربی زبان میں جو معنے اُن لفظوں کے آئے ہیں، ان کے لحاظ سے وہ مصنف کے دعوے کو ثابت نہیں کرتے، بلکہ اُسے توڑتے ہیں۔ قبل اِس کے کہ میں اِن لفظوں کے {ا} معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ۹،۸
ضروری جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اُس کے اِبتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مرادی یا تشبیہی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج

کر دیے جاتے ہیں۔ عربی زبان کے جتنے محقق گذرے ہیں، اُن کا طرزِ عمل بھی یہی تھا۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی محقق اپنی اِس کوشش میں ناکام رہا ہو کہ لفظ کے ابتدائی معنی دریافت کرے اور اِس طرح اُس نے دھوکے سے مرادی معنی کو ابتدائی معنی سمجھ لیا ہو۔ اب اُن پانچ لفظوں کے وہ معنے ملاحظہ ہوں، جو عربی کے مستند لغت ''لسان العرب'' میں درج ہیں:

الاَبُّ الکلا و عبّر بعضهم عنه بانه المَرعی و قال الزجاجُ الابُّ جمیع الکَلَا الذی تعتلفه الماشیة و فی التنزیل العزیز: وَ فَاکِهَةً وَّ اَبًا۔ قَالَ ابو حنیفة سَمّی اللّٰهُ تعالٰی المرعی کُلَّهٗ اَبًا۔ قال الفرّاءُ الابُّ ما یاکله الانعامُ و قال مُجاهد الفاکهة ما اکلهُ الناسُ و الاَبُّ ما اکلت الانعام فالابُّ من المَرْعی للدوَاب کالفاکهة للانسان۔ (۱۵)

''اَبّ گھاس (کو کہتے ہیں) اور بعضوں نے اُس سے چراگاہ مراد لی ہے۔ زجاج (۱٦) نے کہا ہے کہ اَبّ تمام قسموں کی گھاس ہے، جسے چوپائے چرتے ہوں۔ کلامِ مجید میں آیا ہے: اور پھل (یا میوہ) اور گھاس (وَ فَاکِهَةً وَّ اَبًّا)۔ ابو حنیفہ (۱۷) کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب قسم کے چارے کو اَبّ کہا ہے۔ فرا (۱۸) نے کہا ہے کہ اَبّ اُسے کہتے ہیں، جو چوپائے چرتے ہیں۔ مجاہد (۱۹) کا قول ہے کہ فاکهة وہ جسے آدمی کھائیں اور ابّ وہ جسے چوپائے کھائیں۔ پس اَبّ {ا} جانوروں کا چارا ہے، ۱۰۹
اُسی طرح جیسے انسان کے لیے فواکہ''۔

یہ تو ابّ کے اِسمیت کے معنی ہوئے۔ اب اُس کے فعلیت کے معنی سنیے:

(۱) اَبَّ للسیر تهیّأ للذهاب و تجهّزَ۔ (۲) اَبَّ اذا حرّك۔ (۳) و ابَّ اذا هزّ بحملةٍ لا مکذوبةً فیها۔ (٤) الابُّ النزاعُ الی الوطن و ابَّ الی الوطنِ و ابَّ وطنه...... نزَعَ۔ (۵) ابّت ابابة الشیء...... استقامت طریقته۔ (۲۰)

''(۱) اَبَّ للسیر (کے معنی ہیں): چلنے کے لیے تیار ہوا اور اُس کا بندوبست کیا (سفر کی ضروریات کو مہیا کیا)۔ (۲) اَبَّ: جنبش کی۔ (۳) جب (کسی نے) ایسے حملے کے لیے حرکت کی، جو جھوٹا نہ پڑا، تو کہیں گے: اَبَّ۔ (٤) ابّ: (اپنے) وطن کا اشتیاق ظاہر کیا۔ (۵) اُس چیز کا ڈھنگ مستقل ہے؛ یعنی اُس چیز میں استقامت یا

استقلال ہے''۔

معنی نشان ۵ میں محض استقامت ہے، جس میں کوئی شائبہ دوری، جدائی، تنافر، توحش کا نہیں۔ ۴ میں اِشتیاق، شوق یعنی قوی خواہش ہے۔ دُوری کا مفہوم شوق اور خواہش کے افعال میں بنفسہا نہیں مانا جا سکتا، گو اُن کا مفعول فاعل سے عموماً جدا یا دور ہوتا ہے۔ ۲ اور ۳ میں محض جنبش کا مفہوم ہے، سو دُوری یا توحش اُس میں بھی کہیں نہیں۔ ۱ کی صورت یہ ہے کہ جب چلنے کے ساتھ اِستعمال ہو، تو بھی اَبَّ کے معنی محض تیاری اور بندوبست کرنے کے ہوں گے۔

پس معلوم ہوا کہ اِس فعل میں مفہوم ہے میلان یا شوق اور اِستقامت کا (کہ وہ بھی اشد میلان کا نتیجہ ہے)۔ اب سوال یہ ہے کہ میلان اور گھاس میں کیا واسطہ ہے؟ غالب یہ کہ اِس مادّے کے ابتدائی معنی گھاس کے تھے۔ جانور کا میلان چارے کی طرف نہایت قوی ہوتا ہے۔ اُس کا چارے کا شوق، اشتیاق، اُس کی طرف لپکنا، اُس کی طرف جانے کا ارادہ کرنا، اُس کی طرف سے منھ نہ موڑنا؛ سب معلوم۔ یہ ساری باتیں اِسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اَبّ (اسم) ابتدا میں تھا، اُس سے فعل (اَبَّ) بنا اور اُس اسم میں نہ کہیں دوری یا جدائی ہے، {|} نہ تنافر یا توحش۔ ۱۱

اَبَتَ کے معنی ہیں: (دِن) بہت گرم ہوا' اور بس۔ مصنف ''المبین'' نے اُس کے جو معنی لکھے ہیں، اُس میں یہ ٹکڑا ''ایسا.......... کہ کاروبار چھٹ گیا'' لغت کی کسی کتاب میں نہ ملے گا۔ پس کاروبار چھٹ جانے کی قید صحیح نہیں۔

اَبَد کے اِبتدائی معنی دہر یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اُس میں دوری ضرور ہے، مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

> الاَبَدُ الدَّھْرُ...... و الابد الدائم و التابید التخلید و اَبَدَ بالمکانِ...... اقام به و لم یبرحه...... و اَبَدَت البھیمةُ...... ای توحّشت...... الذَکَرُ آبِدْ و الانثٰی آبدةْ و قیل سمیت بذلك لبقائها علی الابد۔ (۲۱)

''(۱) ابد: دہر، دائم اور تابید: ہمیشہ (کسی جگہ رہنا)، ابد بالمکان: وہ ایک ہی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے ٹلا نہیں۔ (۲) ابدت البھیمة: جانور نے وحشت کھائی۔ (جانور کو) نر ہو، تو آبد اور مادہ ہو، تو آبدة کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نام یعنی آبد یا آبدة (جانور کو) اِس لیے دِیا گیا کہ اُس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے

(چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)"۔

"لسان العرب" کی اِس تشریح کے بعد تو کوئی شبہہ نہیں رہا کہ اِس لفظ کے اِبتدائی معنی توحش کے نہیں ہیں، بلکہ ہمیشگی کے ہیں۔ پھر اِس میں وہ خاصیتیں کہاں جن کے لیے مصنف "المبین" اُسے بحث میں لا رہے ہیں۔

ابَرَ کے معنی مصنف لکھتے ہیں: نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا۔ یہ صورت مواصلت کی ہے اور مواصلت اُن سب خاصیتوں کا ضد ہے، جن کو مصنف اِس لفظ کے پہلے دو حرفوں میں بتاتے ہیں۔

ابَہ کے معنی ہیں: (کسی چیز کو) یاد کیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا اور ابهة خوبی، چمک اور فخر کو کہتے ہیں۔ تَابَہَ علٰی فلانٍ۔ "اُس نے فلاں شخص پر فخر جتایا یا تکبر دکھایا"۔

مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں اَبَّہَ عَن الشیء کو پیش کیا ہے۔ اِس پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں: {ا} ۱۲|۱۱

پہلے یہ کہ اُس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ اَبّہ عن کے نہیں ہیں، بلکہ تاَبّہ عن کے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ یہ لفظ بابِ تفعیل سے (یعنی فعَّلَ کے وزن پر) کلامِ عرب میں آیا بھی نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اَبَّہَ اور تاَبّہ دونوں ثلاثی مزید فیہ سے ہیں۔ اُن کو اِس بحث میں لانا درست نہیں۔ یہاں لفظوں کے قدیم ترین معنوں سے بحث ہے۔ اس لیے ثلاثی مجرد کو پیش کرنا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ عَنْ نے فعل کے معنوں کو متناقض کر دیا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ اکثر فعلوں کا صلہ جب عَنْ آتا ہے، تو مخالف معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً رَغِبَ عَنِ الشَّیْءِ کے معنی ہوئے اُس چیز سے منھ پھیر لیا یا اُسے ناپسند کیا۔ رغبۃ ایسا لفظ ہے، جس کے معنی ہر اُردو دان بھی جانتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اِس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۳۷ پر جو دوسری مثال پیش کی ہے، اُس میں اَزَءَ کے معنی بد دِل ہوا لکھ دیے ہیں، حالاں کہ یہ اَزَءَ عَنْ کے معنی ہیں۔ اَزَءَ کے معنی ہیں: (بھیڑ کو) پیٹ بھر کے غذا دی، جس میں بد دِلی کا کوئی شائبہ نہیں۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو جب کسی لفظ کے معنی مفید مطلب نہیں ملتے ہیں، تو عن کی مدد سے وہ کم سے کم اُن لوگوں کے لیے جو عربی نہیں جانتے، ایک طرح کا ثبوت اپنے دعویٰ کا بہم پہنچا لیتے ہیں، مگر یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ خود اُن کو بھی اس سے کوئی اطمینان ہو جاتا ہے یا نہیں۔ وہ دعویٰ جس کے ثبوت میں یہ لفظ پیش کیا گیا ہے، یہ ہے:

''ہمزہ اور زائے معجمہ اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے''۔ (۲۲)

اِس دعوے کے ثبوت میں جو اور مثالیں دی گئی ہیں، اُن میں سے صرف ایک کا ذکر کروں گا:

اَزَجَ ''سستی کی''۔ مگر لغت میں اِس کے لمبا ہونے کے معنی ہیں، مثلاً اَزِجَ العشب اور اَزَجَ ''(چال میں) تیزی کی''۔ سستی، تنگی یا بے دلی کے معنی مطلق نہیں ہیں۔

اب تک تو اُنہیں لفظوں کا ذکر ہوا، جن کو مصنف نے خود پیش کیا ہے، مگر جو اُن کے دعوے
۱۲ کی {|} دلیل کا کام نہیں دے سکتے، بلکہ ایک بڑی حد تک اُن کے دعوے کے خلاف پڑتے ہیں۔
بعضے لفظ ایسے بھی ہیں، جن کا ذکر اُنہوں نے نہیں فرمایا ہے، مثلاً ہمزہ اور با والے لفظوں میں۔

اَب (ابو)	باپ	اِس میں دوری، جدائی، تنافر، توحش کون بتا سکتا ہے؟
اَبَثَ	گالی دی	اِس میں تنافر ضرور ہے، مگر اِسی لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں: اونٹنی کا دودھ پیا، جس میں وہ کوئی بات نہیں، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پینا ابتدائی معنی ہیں۔
اَبَشَ	جمع کیا، مہمانوں کی ضیافت کا سامان کیا	
اَبَصَ	خوش دل ہوا	اِس کا مرادف اہل لغت نے نَشَطَ بتایا ہے اور نشاط سے اُردو والے بھی اچھی طرح واقف ہیں
اَبَضَ	اونٹ کا زانو باندھا	وہ خاصیتیں ان لفظوں میں بھی نہیں ملتیں
اِبط	بغل	
اِبِل	اونٹ	

اِسی طرح چند اور حرفوں کے ایک لفظ میں جمع ہونے کا اثر معنوں پر بتایا ہے (۲۳) اور بہت کھینچ تان کر مطلب نکالنے کی بے نتیجہ کوشش کی ہے۔ مصنف کے اِس طرزِ اِستدلال کو دیکھ کر شیخ سعدی کا وہ معرکے کا استدلال بے اختیار یاد آ گیا، جس کی رو سے اُنھوں نے ثابت کر دکھایا تھا کہ ''حاجی'' کے معنی ہیں ''سگ''۔

تیسرے باب میں مصنف نے جو کچھ تقریر فرمائی ہے، اُسے بنیاد سمجھ کر چوتھے باب کی عمارت کھڑی کی ہے اور اُس کا نام رکھا ہے ''ایک سوفسطائیت کا اِندفاع''۔

اِس باب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ ''ایک مستشرق کے سخت مغالطہ کا سمجھنا اِس بحث پر موقوف

ہے''۔ (۲۴)

وہ مستشرق جرجی زیدان ہے۔(۲۵) {ا} ۱۴|۱۳

سوفسطائیت یہ کہ وہ بعض لفظوں کو جو عربی میں مستعمل ہیں، غیر زبانوں سے ماخوذ بتاتا ہے، ثلاثی مادوں کے تیسرے حرف کو زائد تصور کرتا ہے اور بعض عربی لفظوں کو حکایت صوت کے اصول پر مبنی جانتا ہے اور اِن ذرائع سے عربی کو کم مایہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔(۲۶)

مصنف اپنے بیان کے سلسلے میں آگے بڑھ کر لکھتے ہیں:

> ''زیدان.......... اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلۂ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے، چناں چہ اِس وقت کے مستشرقین بلا استثناسب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اُن کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فونڈیک کے اقوال۔ مجھے اِس موقع پر نہ استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف، لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور اُن کا سرمایۂ نازو افتخار محض یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی غلامی تھی، اُن کے منھ سے بھی وہی ہفوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اِس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کردی جائے''۔ (۲۷)

مصنف نے جو جرجی زیدان اور مستشرقوں پر اپنے سخت غصے کا اِظہار فرمایا ہے، اُس کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ یورپ کے علما کے نزدیک جرجی زیدان کا شمار لسانیات کے ماہروں میں نہیں کیا جاتا ہے اور یہ خیال ہرگز ہرگز صحیح نہیں کہ ''اِس وقت کے مستشرقین کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں''۔ جہاں تک لسانیات کا تعلق ہے، فون ڈائک بھی اُن لوگوں میں نہیں، جن کے اقوال اس فن کے ماہروں کا ماخذ ہیں۔ کاش! ''المبین'' کے مصنف مستشرقوں کی تصنیفوں کو خود پڑھتے اور دیکھتے کہ اُن کا ماخذ اُنہیں بزرگوں کی تصانیف ہیں، جنھوں نے اِسلام کے زریں عہد میں علومِ عرب کی بنیاد رکھی تھی۔ اسلامی علوم کی جو خدمت پچھلے سو برس میں یورپ کے علمانے کی ہے، اُس کا اعتراف نہ کرنا ہماری سخت ہٹ دھرمی ہوگی اور اِس ہٹ دھرمی یا ناشکر گذاری سے یورپ کے علما کا مطلق کوئی نقصان نہیں، بلکہ خود ہمارا ہی خسارہ ہے۔ ہمارا یہ حال ہے کہ ہم خود

اپنے بزرگوں کے کارناموں کو فراموش کر چکے ہیں اور اگر اغیار ہمارے بزرگوں کے علم و فضل سے
مستفید ہو کر اُن کی تصانیف {ا} اور اقوال کو اپنا دلیل راہ بتاتے ہیں، تو اُن کو ہم گمراہ ثابت کرنے ۱۵|۱۴
میں کوشاں ہیں۔ پست ہمتی اور ناشکری کی حد ہو گئی۔ یورپی مستشرقوں کے علاوہ جس گروہ کو مصنف نے اِس مقام پر یاد فرمایا ہے، وہ اہل مشرق ہیں، جنھوں نے مغربی تعلیم بھی پائی ہے۔ بد قسمتی یا خوش قسمتی سے راقم الحروف بھی اُسی گروہ میں شامل ہے اور اِس لیے اس کو یہی شایاں ہے کہ وہ اِس امر میں کچھ نہ کہے۔

جرجی زیدان کے متعلق ابھی کہا جا چکا ہے کہ وہ لسانیات کا ماہر نہیں۔ اُس نے کوشش کی کہ اِس فن کو عربی زبان میں منتقل کرے اور اِس لیے وہ نرے عربی دانوں کے شکریے کا یقیناً مستحق ہے۔ فن کے بعض اصول میں اُس نے دانستہ یا نادانستہ مبالغہ کیا، مثلاً حکایت صوت کے بارے میں، ورنہ لسانیات کے ماہروں نے اِس مسئلے کو اُسی حد تک مانا ہے، جس حد تک نحاۃِ عرب نے۔ (۲۸)
مادّے کے سہ حرفی یا دو حرفی ہونے کے متعلق صرف یہ کہنا کافی ہے کہ عربی کے حدود کے اندر بلاشبہہ مادّہ سہ حرفی ہے۔ اُس کے دو حرفی ہونے کی بحث محض عربی سے متعلق نہیں، بلکہ اُس قدیم سامی زبان سے متعلق ہے، جس سے تمام سامی زبانیں (عربی، آرامی، عبرانی وغیرہ) نکلی ہیں۔ یہ بات ”المبین“ کے مصنف کی نظر میں غالباً اِس لیے نہیں آسکی کہ اُن کے نزدیک تاریخ سے بحث کرنا جائز نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ عربی میں اور زبانوں کے لفظ آ گئے ہیں، سو اِس کی شہادت اوائلِ اسلام سے لے کر اِس وقت تک عربی کے ائمہ فن برابر دیتے چلے آئے ہیں۔ (۲۹) بھلا اُن کے اقوال کے ہوتے ہوئے ”المبین“ کے اِن لفظوں کا کیا وزن ہو سکتا ہے:

> ”...... اِس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائگی دکھانے کے لیے
> حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ
> زبانوں سے خیرات لی جائے......“۔ (۳۰) {ا} ۱۶|۱۵

مَیں اِس قدر عرض کروں گا کہ مسلمانوں کی عصبیت کو برانگیختہ کرنے کے لیے اِس علمی بحث کے ذیل میں جو بے مائگی، بھیک اور خیرات کے لفظ لائے گئے ہیں، اُن کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ کاش! ہمارے ہاں کے مصنفین قلم اٹھانے سے پہلے اپنے موضوع کا صحیح اور کافی مطالعہ کر لیا

کرتے۔ مصنف ''المبین'' قدم قدم پر لسانیات کے ماہروں کے تعصب کی شکایت دردناک لفظوں میں کرتے ہیں، (۳۱) حالاں کہ وہ سب شکایتیں سراسر بے بنیاد ہیں۔ یورپ کے محققوں نے جو اصول لسانیات کے قائم کیے ہیں، وہ علمائے اسلام کے اقوال سے مطابق ہیں۔

پانچویں باب میں مصنف نے اپنے خیال میں ''فلسفہ ارتقائے لسان'' بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ اُنھوں نے باب کے شروع میں بتلایا ہے۔ اپنے اِس ''فلسفے'' کی بنیاد اُنھوں نے ''اشتقاقِ کبیر'' پر رکھی ہے، جس سے وہ اگلے باب میں بحث کریں گے۔ یعنی پانچواں باب چھٹے باب کا مقدمہ ہے۔ پس یہاں پانچویں باب کی تفصیلات سے بحث کرنا بے ضرورت ہے۔ بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ حکایت صوت کے معاملے میں جرجی زیدان نے مبالغہ کیا ہے، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ ایک زمانے میں یورپ میں حکایت صوت کے نظریے کو بہت فروغ ہوا، مگر بہت جلد اُس کی حد بندی ہوگئی، اِس طرح پر کہ کسی زبان کے سب کے سب مادّے حکایت صوت پر مبنی نہیں، البتہ بعض ضرور اُس پر مبنی ہیں۔ یہی مسلک علمائے اسلام کا بھی ہے۔

چھٹا باب جس کا نام ''فلسفہ اشتقاق'' رکھا گیا ہے، اُسی پر ''المبین'' کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ لیکن اس باب میں ابو الفتح ابن جنی کے اُس نظریے کا بیان ہے، جسے ''اشتقاقِ کبیر'' یا ''اشتقاقِ اکبر'' کا نام دیا گیا ہے اور جسے اہلِ لغت نے مانا ہی نہیں ہے۔ قبل اِس کے اِس نظریے سے بحث کی جائے، بہتر ہوگا کہ یہ معلوم کرلیا جائے کہ یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس شخص نے کی، وہ کون تھا اور کس زمانے میں تھا۔

ابو الفتح عثمان بن جنی یونانی الاصل تھے۔ ۳۳۰ھ سے کچھ قبل پیدا ہوئے اور ۳۹۲ھ میں وفات پائی۔ (۳۲) {ا} اس طرح پر اُن کے علمی مشاغل کا زمانہ چوتھی صدی کے نصف آخر میں پڑتا ۱۷ ۱۶
ہے۔ ابن جنی کے استاد ابو علی الفارسی تھے، جو ۲۸۸ھ میں پیدا ہوئے اور جنھوں نے ۳۷۷ھ میں (ابن جنی سے پندرہ برس پہلے) وفات پائی۔ (۳۳) اِسی سلسلے میں یہ بتا دینا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ زبانِ عرب کا ایک اور بہت بڑا محقق بھی ابو علی الفارسی کے شاگردوں میں تھا۔ یعنی ''صحاح'' کا مصنف ابونصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری الفارابی (المتوفی ۳۹۳ھ)۔ (۳۴) یہ سب حضرات چوتھی صدی ہجری کے ہیں۔ یاد رکھنے کی بات ہے کہ عربی زبان کی اور اُس کی صرف، نحو اور لغت کی تحقیق پہلی صدی میں شروع ہوگئی تھی اور بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ دوسری صدی ختم ہونے

سے پہلے ہی پہلے اِن علموں کی تدوین بھی ہوگئی تھی۔ سیبویہ اپنی یادگار ''الکتاب'' تکمیل کو پہنچا چکا تھا اور اُس کا نامور استاد الخلیل ''کتاب العین'' (۲۵) کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ ابوعمرو الثقفی، ابوعمرو بن العلاء، یونس بن حبیب اور الکسائی جیسے ائمہ فن تحقیق و تدقیق کی داد دے کر اِس دارِ فانی سے اُٹھ چکے تھے۔ الفراء، ابوعمرو الشیبانی، ابوعبید، الاصمعی اور ابوزید الانصاری بھی اسی زمانے میں شمار ہوں گے۔ اِس لیے کہ یہ سب محقق تیسری صدی کے پہلے پندرہ برس کے اندر اندر رحلت کر چکے تھے۔ اِنہیں کے ہم عصر اور شاگرد ابوعبید، ابوحاتم السجستانی، ابن السکیت، ابن قتیبہ، ابوحنیفہ، المبرد اور ثعلب تیسری صدی کے ختم ہونے سے بہت پہلے گزر چکے تھے اور اُس علمی عروج کے زمانے کے سب سے بڑے لغوی ابن دُرید نے کم و بیش پچھتر برس علمی مشاغل میں مصروف رہ کے ۳۲۱ھ میں وفات پائی۔ یہ وہ ہستی تھی، جسے ''خاتم اللغویین'' کہیے، تو بجا ہوگا۔

تعجب اور سخت تعجب ہے کہ اِن بزرگوں میں سے ایک کی نظر بھی عربی زبان کی اُس خصوصیت پر نہ پڑی، جس کا نام ابن جنی نے ''اشتقاقِ اکبر'' رکھا ہے اور طرفہ یہ کہ جب ابن جنی نے اِس راز کو منکشف کردیا، تب بھی {۱} اُس کی طرف کسی نے توجہ نہ کی۔ ۱۸|۱۷

ابن جنی خود لکھتا ہے:

> **باب فی الاشتقاق الاکبر: ھذا موضع لم یسمّہ احد من اصحابنا غیر ان ابا علی رحمہ اللہ کان یستعین بہ و یخلد الیہ مع اعواز الاشتقاق الاصغر لکنہ مع ھذا لم یسمّہ و انما کان یعتادہ عند الضرورۃ و یستروح الیہ و یتعلّل بہ و انما ھذا التلقیب لنا نحن ستراہ فتعلم انہ لقب مستحسن۔** (۳۶)

> ''بابِ اشتقاق اکبر کے بیان میں: اِس کا نام ہمارے اصحاب (یعنی استادوں اور ہم عصروں) میں سے کسی نے نہیں لیا، سوا اِس کے ابوعلی رحمۃ اللہ علیہ اِس سے مدد لیا کرتے اور جہاں اشتقاق اصغر سے کام نہ چلتا، وہ اس کی (یعنی اشتقاق اکبر کی) طرف جھکتے، لیکن باوجود اس کے اُسے (اشتقاقِ اکبر کا) نام نہیں دیا اور صرف ضرورت کے وقت اُس کی طرف رجوع کرتے اور (مطالعے کی) تھکن دور کرنے کے لیے اُس سے لطف اُٹھاتے اور دِل بہلاتے اور یہ نام میرا دیا ہوا ہے اور تم دیکھو گے کہ یہ لقب بہت اچھا ہے''۔

اِس کے بعد کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اشتقاق کی دو قسمیں ہیں: کبیر اور صغیر۔ صغیر تو وہ ہے، جسے لوگ جانتے ہیں اور جو کتابوں میں موجود ہے؛ یعنی ایک مادّے کو لے کر اُس سے صیغے بنا لیے۔

> و اما الا شتقاق الاکبر فهو ان تاخذ اصلا من الاصول الثلاثه(۲۷) فتعقد علیه و علی تقالیبه الستة معنی واحدا تجتمع التراکیب الستة و ما یتصرف من کل واحد منها علیه و ان تباعد شیء من ذلك ردّ بلطف الصنعة و التاویل الیه۔(۳۸)

> ’’اور اشتقاقِ اکبر یہ ہے کہ کوئی ثلاثی مادّہ لے لو اور اُس کے حرفوں کو اُلٹ پلٹ کر جو چھ صورتیں بنیں، اُن سب پر ایک ہی معنی جما دو اور اُن تراکیب ستہ (چھوں مرکبوں) کو اور اُن میں سے ہر ایک سے اُس کے جو صیغے نکلتے ہوں، اُن کو بھی جمع کر کے اُنہیں معنوں میں جا ملاؤ۔ اب اگر اِس میں سے کوئی چیز متباعد ہو، تو وہ لطف صنعت اور تاویل کی مدد سے اُسی ایک معنی کی طرف پھیر دی جاتی ہے‘‘۔ {ا} ۱۹:۱۸

اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ کھینچ تان کر چھ لفظوں کے معنی ایک کر دو۔ لفظوں کے معنی بتانا کسی چیز کے مفہوم کو بے کم و کاست بیان کرنا ہے۔ اُس میں ’’لطف صنعت‘‘ یا ’’تاویل‘‘ کو کیا دخل؟ متقدمین نے اِس کاری گری کو ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا اور لغت کے معاملے میں خصوصاً نہایت احتیاط سے کام لیا، مگر وہ اسلام کے علمی عروج کا زمانہ تھا اور یہ اُس عروج کا آخری زمانہ تھا۔ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم کی دماغی ترقی زوال پذیر ہوتی ہے، تو علمی مسائل گورکھ دھندوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، لیکن اِس گورکھ دھندے کا یہ حال ہے کہ اِس نے کسی زمانے میں فروغ نہ پایا۔ ابن جنی نے خود ہی یہ بھی مانا ہے کہ یہ تقلب اشتقاق کے حدود سے باہر ہے،(۳۶) مگر پھر بھی اُس کا نام ’’الاشتقاق الاکبر‘‘ رکھ کر اُس کا ایک پورا باب باندھا اور اس میں سراسر ’’لطف صنعت و تاویل‘‘ سے کام لیا ہے۔ ’’المبین‘‘ کو اسی کا پرتو کہنا چاہیے۔

ابو علی الفارسی نے اِس نظریے کی بنیاد رکھی۔ اُس کے شاگرد ابن جنی نے اُسے ’’اشتقاقِ اکبر‘‘ کا نام دیا، مگر دیکھنا یہ ہے کہ اُسے مانا کس کس نے؟ سب سے پہلے خیال ابن حماد الجوہری کی طرف جاتا ہے کہ وہ ابو علی کا شاگرد تھا اور ابن جنی کا ہم سبق۔ عربی کا نہایت مستند لغت ’’الصحاح‘‘ جوہری کی تصنیف ہے اور موجود ہے، مگر اِس نظریے کا اُس میں کوئی نشان مشکل ہی سے نظر آتا

ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ اِس نظریے کو کوئی فروغ نہ ابو علی کی زندگی میں ہوا، نہ ابن جنی کی زندگی میں۔ اُس کے بعد کے لغویوں نے بھی اِس گورکھ دھندے کو نہ مانا، مگر ''المبین'' کے مصنف کا بیان ہے کہ

> ''ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زمخشری نے بھی اپنی تصانیف
> میں اشتقاق کبیر اور اُن مثالوں کا ذکر کیا ہے۔
> غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس
> کی صحت کو تسلیم کیا''۔ (٤٠) {ا} ٢٠١٩

یہ کہہ دینا کہ ''فلاں فلاں نے بھی اِس کا ذکر کیا ہے'' کافی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ذکر کیا ہے، تو کس طرح؟ ''المبین'' کے مصنف نے نہ اُن تصنیفوں کا حوالہ دیا، نہ اُن صفحوں کا جن میں (٤١) وہ ذکر آیا ہے۔ جن لفظوں میں جلال الدین سیوطی نے ''اشتقاقِ اکبر'' کا ذکر کیا ہے، زرا اُنھیں بھی سن لیجیے:

> ''المزهر'' میں اشتقاق کو بیان کر کے آخر میں لکھا ہے:
>
> و هذا هو الاشتقاق الاصغر المحتجّ به و اما الاکبر فیحفظ فیه المادّة دون
> الهینة فیجعل ق و ل و و ل ق و و ق ل و ل ق و و تقالیبها الستة بمعنی
> الخفة و السرعة و هذا ممّا ابتدعه الامام ابو الفتح ابن جنّی و کان شیخه
> ابو علی الفارسی یانس به یسیراً و لیس معتمداً فی اللغة و لا یصحّ ان
> یستنبط به اشتقاق فی لغة العرب و انّما جعله ابو الفتح بیاناً لقوة ساعده و
> ردّه المختلفات الی قدر مشترک مع اعترافه و علمه بانه لیس هو موضوع
> تلک الصِیَغ و ان تراکیبها تفید اجناسا من المعانی مغائرة للقدر {ا} ٢١٢
> المشترک......و سبب اهمالِ العرب وعدم التفات المتقدمین الی معانیه
> ان الحروف قلیلة و انواع المعانی المتفاهمة لا تکاد تتناهی فخصوا کل
> ترکیب بنوعٍ منها لیفیدوا بالتراکیب و الهیئآت انواعاً کثیرةً و لو
> اقتصروا علی تغایر المواد حتّی لا یدلوا علی معنی الاکرام و التعظیم آلا
> بما لیس فیه شیء من حروف الایلام و الضرب لمنافاتهما لهما لضاق

الامر جدا و لاحتاجوا الى الوف حروف لا یجدونها بل فرّقوا بین مُعتِق و
مُعتَق بحرکةٍ واحدةٍ حُصل بها تمیز بین ضِدّین۔ هذا و ما فعلوه اخصر
و انسبُ و اخفُّه و لسنا نقول اِنّ اللغة ایضًا اصطلاحیةْ بل المراد بیان انها
وقعت بالحکمة کیف فرضت ففی اعتبار المادّة دون هیئة الترکیب من
فساد اللغة {|} ما بیّنتُ لك و لا ینکر مع ذلك ان یکون بین التراکیب ٢٢ ٢١
المتحدة المادّة معنی مشترك بینها هو جنس لانواع موضوعاتها و لکنّ
التحیل علی ذلك فی جمیع موادّ الترکیبات کطلبِ لعنقاءِ مُغرِب و لم
تحمل الاوضاع البشریة آلّا علی فهوم قریبة غیر غامضة علی البدیهة
فلذلك ان الاشتقاقات البعیدة جدّا لایقبلها المحقّقون۔(٤٢)

”یہ تو اشتقاقِ اصغر ہے، جس سے (لغوی) استدلال کیا جاتا ہے، (یعنی جو اشتقاق
لغت میں مستند ہے) اور اشتقاقِ اکبر یہ ہے کہ اُس میں مادّے کی ہیئت (ترکیبی)
سے قطع نظر کر کے (یعنی حرفوں کی ترتیب کا لحاظ نہ کر کے اور اُنھیں پھیر پھار کے جس
ترتیب میں چاہیں، رکھیں) مادّہ ایک ہی مانا جائے۔ اِس طرح پر قول، ولق، وقل،
لقو (غرض کہ) اُس کی چھ (مختلف) ترتیبیں صرف خفت اور سرعت کے معنی رکھتی
ہیں اور یہ امام ابوالفتح ابن جنی کی ایجاد ہے اور ان کے استاد ابوعلی الفارسی بھی اس کی
طرف مائل تھے، مگر یہ (اشتقاق) علم لغت میں معتمد نہیں اور زبانِ عرب میں اِس
طرح کسی اشتقاق کا استنباط کرنا صحیح نہیں۔ اِسے تو ابوالفتح (ابن جنی) نے اِس لیے
بیان کیا ہے کہ اپنی قوت اور زور دکھائے کہ وہ کیوں کر ایسی چیزوں کو جو ایک
دوسرے سے مختلف ہیں، ایک مشترک معنی کی طرف {|} پھیر سکتا ہے، باوجود اِس ٢١ ٢٠
بات کے اعتراف اور علم کے کہ وہ (مشترک معنی) اِن صیغوں (مشتقات) کا
موضوع نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اُن (صیغوں) کی ترکیبیں معانی کے اُن اجناس
پر منطبق ہوتی ہیں، جو قدرِ مشترک کی رو سے ایک دوسرے کے مغائر ہیں۔ اہل
عرب نے جو اِن مختلف معنوں کو اختیار نہیں کیا اور متقدمین نے جو اِن کی طرف
اِلتفات نہیں کیا، سو اِس کا سبب یہ ہے کہ حرفوں کی تعداد کم ہے اور معنوں کے انواع

> لامتناہی۔ اِس لیے اُنھوں نے ہر ترکیب کو ایک ہی نوعِ معنی کے لیے مخصوص کر دیا، تا کہ (حرفوں کی) ترکیبوں اور ہیئتوں سے (معنی کے) انواعِ کثیرہ مستفاد ہوں اور اگر وہ مادّوں کے تغایر کو اِس طرح محدود کر دیتے کہ (مثلاً) کسی ایسے لفظ کو اکرام اور تعظیم کے معنوں میں نہ لیتے، جو حروفِ ایلام وضرب سے بالکل خالی نہ ہوتا کہ کہیں وہ حروف اُن خواص کی نفی نہ کردیں، تو اِس طرح تو معاملہ نہایت دشوار ہو جاتا اور ہزاروں حرفوں کی ضرورت پڑتی، جن کا وجود ہی (حروفِ تہجی میں) نہیں، (متقدمین نے ایسا نہیں کیا) بلکہ ایک اکیلی حرکت کی بنا پر بھی ایک مشتق اور دوسرے مشتق میں فرق کیا، جس سے دو متضاد (معنوں) میں امتیاز ہو گیا۔ اور اُنھوں نے جو کچھ کیا، بہت ٹھیک ہے اور بہت مناسب اور بہت آسانی سے سمجھ میں
> ۲۲ ۲۱ آنے والی بات ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ زبان بھی {ا} اصطلاحی چیز ہے، بلکہ مقصود اِس بات کا بیان کرنا ہے کہ جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، زبان حکمت پر مبنی ہے۔ پس مادّے کا اِعتبار بلالحاظ ہیئت ترکیب کے کرنا زبان میں ایک فساد ڈالنا ہے، جس کی توضیح مَیں کر چکا ہوں۔ اس لکھنے سے اِس بات کا انکار نہیں ہوتا کہ (اِشتقاقِ صغیر کے مطابق) جو ترکیبیں ایک ہی مادّے سے ہیں، اُن میں ایک مشترک معنی ہوتے ہیں۔ وہ (مادّہ) جنس ہے اور اُس کے موضوعات اُسی (جنس) کے انواع ہیں، لیکن اِس حکم کو ترکیبات کے جملہ مادّوں پر جاری کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کو تلاش کرے، (بات یہ ہے کہ) انسانی اوضاع کا اعتماد صرف ایسے ہی مفہوموں پر کرنا چاہیے، جو قریب الفہم ہوں، نہ کہ اُن پر جو بدیہی طور پر اسرار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے اشتقاقوں کو جو بہت متباعد ہیں، محققین قبول نہیں کرتے''۔

سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اُس کا یہ ہے کہ ''اشتقاقِ اکبر'' کے مقابلے میں جس چیز کو ''اِشتقاق اصغر' کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود ''اشتقاقِ اکبر'' محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا ہے اور اُس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اُس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے ''المبین'' کا مبنیٰ۔

مصنف کا یہ کہنا کہ "اشتقاقِ کبیر" کو "قدما نے لکھا اور متاخرین نے اُس کی صحت کو تسلیم کیا"
ایک ایسی جسارت ہے، جس پر سمجھ میں نہیں آتا کیا کہا جائے۔ سیوطی کے مفصل اور مدلل بیان سے
یہ پوری طرح معلوم ہوگیا کہ {|} نویں (۴۳) صدی ہجری تک ابن جنی کا یہ اختراع قطعاً مردود رہا ۲۲، ۲۳
اور اُسے کسی نے نہیں مانا۔ متاخرین سے آخر کون لوگ مراد ہیں؟ سوا ایک احمد فارس الشدیاق کے
کوئی مصنف ایسا نہیں ملتا، جس نے ابن جنی کی رائے کو مانا ہو۔ شدیاق موجودہ زمانے کا آدمی
ہے اور اُس کی کتاب (۴۴) پہلے پہل ۱۲۸۴ھ میں قسطنطنیہ سے شائع ہوئی۔ قلب اور اِبدال پر
متقدمین کی تصنیفیں کثرت سے موجود ہیں، مگر شدیاق نے سب کو پس پشت ڈال کر قلب اور
ابدال کے وہی معنی لیے ہیں، جو ابن جنی کی ایجاد ہیں۔ "المبین" کے اکثر مقامات کو دیکھ کر خیال
ہوتا ہے کہ وہ شدیاق کی کتاب سے ماخوذ ہیں، مگر کہیں حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ غالباً اِس وجہ سے کہ
شدیاق کسی شمار میں نہیں اور اُسے متاخرین سے بھی بہت بعد کا زمانہ نصیب ہوا۔ قصہ مختصر مصنف کا
یہ دعویٰ واقعات سے بہت دور ہے کہ "اشتقاقِ کبیر" کی صحت کو متاخرین نے مانا ہے، بلکہ بلا
خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ ابن جنی کی اِس رائے کو سب نے مردود جانا ہے۔

باوجود اِس کے "المبین" کے مصنف صاحب پروفیسر وِٹنی پر سخت غصے کا اِظہار فرما کر اُس پر تعصب مذہبی اور تجاہل عارفانہ کا اِلزام دھرتے ہیں:

> "وِٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اُس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے"۔ (۴۵)

اِس کا جواب یہی ہے کہ عربی میں ایسے قلب کو خود علمائے اسلام نے نہیں مانا، بلکہ اُسے زبان کا فساد سمجھا (جیسا کہ سیوطی نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے)۔ پھر وِٹنی بے چارہ کیوں موردِ ملامت ہے! واقعہ یہ ہے کہ لسانیات ایک ایسا فن ہے، جس سے مذہبی تعصب بہت دور ہے۔ اُس کا مقصود ہرگز یہ نہیں کہ ایک زبان کی برتری دوسری زبان پر ثابت کی جائے، بلکہ لسانیات کا موضوع حقیقی اور واقعی چیزیں ہیں، نہ کہ ظنی اور توہمی۔

ابن جنی اور اُس کے استاد کے متعلق ایک اور امر کا اظہار بھی یہاں ضروری ہے۔
"المبین" {|} کے اوراق میں بعض جگہ ایسی عبارت آئی ہے، جس سے خیال ہوتا ہے کہ مصنف ۲۳، ۲۴
"المبین" زبان کے مسائل میں بھی معتزلیوں کے مسلک کو کچھ پسندیدگی کی نظر سے نہیں

دیکھتے، (٤٦) مگر وہ شاید اِس بات کو بھول گئے کہ جس نظریے پر وہ اپنی کتاب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اُس کے بانی بھی یعنی ابوعلی اور ابن جنی دونوں کے دونوں معتزلی تھے۔ ١-٦:

چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (٤٧) معرب اور دخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اُس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ مَیں بادب اُن کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرے کا۔ ''المبین'' کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں:

> ''اُس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فردِ واحد کو اِس کہنے کی جرات نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے۔
>
> اِسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اَب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں، بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی، جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو''۔ (٤٨)

اِن پر جوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر اُنھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے:

> قال ابو عبید القاسم بن سلّام، امّا لغات العجم فی القرآن فان الناس اختلفوا فیها۔ فروی عن ابن عباس و مجاهد و ابن جبیر و عکرمة و عطاء و غیرهم من اهل العلم {|} انهم قالوا فی احرف کثیرة انها بلغات العجم منها قوله طه و الیم و الطور و الربانیون فیقال انها بالسریانیة و الصراط و القسطاس و الفردوس یقال انها بالرومیة و مشکاة و کفلین یقال انها بالحبشیة و هَیْتَ لَکَ یقال انها بالحورانیة قال فهذا قول اهل العلم من الفقهاء۔ (٤٩) ٢٤ ٢٥

''ابوعبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ ''عجمی الفاظ قرآن میں موجود ہیں'' لوگوں نے اِس میں اختلاف کیا، تو ابن عباس اور مجاہد اور ابن جبیر اور عکرمہ اور عطا اور اہل علم کا یہ

قول پیش کیا گیا کہ اُن کی رائے میں بہت سے لفظ عجمی زبانوں کے ہیں۔ اُن {ا} ۲۶|۲۵
میں سے اللہ پاک کے کلام میں ہیں: طٰہٰ اور یم اور طور اور ربانیون جن کی نسبت
کہا جاتا ہے کہ سریانی کے (لفظ) ہیں اور صراط اور قسطاس اور فردوس جن کی
نسبت کہا جاتا ہے کہ رومی (یعنی یونانی) ہیں اور مشکاۃ اور کفلین جن کی نسبت کہا
جاتا ہے کہ حبشی زبان کے ہیں اور ھَیتَ لکَ جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حورانی زبان
کا لفظ ہے۔ (ابوعبید) کہتے ہیں کہ یہ قول اُن اہل علم کا ہے، جو فقہا میں سے ہیں"۔

یہ قول اُن بزرگوں کا ہے، جو نہ تو وہ "اہل مشرق" ہیں، جن کے "قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد" نہیں اور نہ اُن کے مقتدا یعنی یورپی محققین۔ یہ تو رسولِ عربی ﷺ کے عزیز قریب اور صحابی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور اُن کے شاگرد ہیں اور وہ حضرات صرف یہی نہیں فرماتے کہ عربی زبان میں کچھ لفظ غیر زبانوں کے ہیں، بلکہ ارشاد ہوتا ہے کہ کلامِ الٰہی میں بھی جسے عربی مبین کہا ہے، ناپاک عجمی لفظ داخل ہیں۔

مصنف کا یہ خیال کہ یورپ کے علما کی رائے میں "عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں" سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مستشرق یا غیر مستشرق کسی نے یہ خیال نہیں ظاہر کیا۔

آگے چل کے بعض وہ حرف گنائے گئے ہیں، جو عربی لفظوں میں جمع نہیں ہوتے اور کچھ وہ وزن جو عربی میں نہیں آتے۔ (۵۰) یہ سب وہ ہیں، جن کا ذکر علمائے لغت نے کیا ہے، مگر "المبین" کے مصنف نے اُن کی مدد سے جو استدلال فرمایا ہے، (۵۱) وہ سراسر غلط ہے۔ ایک معمولی استعداد کا آدمی بھی اِس استدلال کے سقم کو ذرا سے غور میں معلوم کرے گا اور اس پر مصنف کے یہ دعویٰ ہیں کہ لجام اور مسک کے متعلق فرماتے ہیں:

> "اِن دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی"۔ (۵۲)

طوالت کے خوف سے یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے۔ آیندہ کسی موقع پر معرب اور دخیل
کے مسائل سے تفصیل {ا} کے ساتھ بحث کی جائے۔ اِس باب کے باقی ورقوں اور ساتویں باب ۲۶|۲۵
میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ بھی اسی رنگ میں ہے، جس کا بیان اِن صفحات میں آچکا ہے، اُس کے
دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر ساتویں باب کا ایک خاتمہ بھی ہے، جس کی یہ عبارت کچھ سمجھ میں نہیں آئی:

> "ایک ثلث حصہ کتاب کا ڈیڑھ مہینے میں مبیضہ بھی ہوگیا، لیکن اِس منزل پر پہنچ کر عجمیت

کی بے جا عصبیت عربی کے نطق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر گویا اُسے پھر دہرایا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہونا تھا، نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی”۔ (۵۳)

بہت غور کیا، مگر صرف اِتنا معلوم ہوا کہ مصنف پر کسی نے ظلم کیا، جس کی یہ شکایت ہے۔ جن لوگوں نے ظلم کیا، وہ “تاتاری” کہے گئے اور اُن کے سرگروہ کو “چنگیز خاں*” کا خطاب ملا، مگر آخر یہ کس گروہ اور کس شخص کی طرف اشارہ ہے؟ اِس قسم کا طنز و کنایہ علمی تقریر و تحریر میں محمود نہیں اور اگر کسی کے جور و ستم کی شکایت ضروری تھی، تو صاف صاف نام لینے میں کون سا امر مانع تھا۔ مصنف کو یہ بھی خیال کرنا چاہیے تھا کہ ناموں کا خفیہ رکھنا اُن کی مصلحت کے بھی خلاف ہے۔ اِس لیے کہ اگر بعض لوگ اِس عبارت کو پڑھ کر اُس کے لکھنے والے سے ہم دردی کریں گے، تو بہت سے لوگ یہ بھی خیال کریں گے کہ ممکن ہے کہ وہ ظالم ایک سخت گیر عادل ہو اور اُس کی شکایت بے جا۔ “المبین” کے مصنف کا یہ طرزِ ادا عجمیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے، ورنہ عرب تو جو کچھ کہتا ہے، مردانہ وار کہتا ہے۔

(ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۳، رمضان المبارک ۱۳۴۸ھ/ مارچ ۱۹۳۰ء)

۲۶

* * *

حوالہ جات

١- المبین صفحہ ٧

٢- السیوطی: المزھر ١ /٦٠٧۔ ابن جنی نے بھی (الخصائص صفحہ ٣٩) اسی طرح لکھا ہے۔

٣- المبین صفحہ ٨

٤- المبین صفحہ ٨

٥- المبین صفحہ ١١

٦- المبین صفحہ ١٢

٧- المبین صفحہ ٨١

٨- المبین صفحہ ١٨

٩- اس بحث کا ماخذ یقیناً احمد فارس الشدیاق کی تصنیف "سرّ اللیال" ہے، لیکن تعجب ہے کہ "المبین" میں شدیاق یا اُس کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

١٠- یاقوت: ارشاد الاریب ٦ /١٨٢

١١- الکتاب، مطبوعہ کلکتہ، صفحہ ١٠٧٨

١٢- المبین صفحہ ١٦

١٣- المبین صفحہ ٣٥ تا ٤١

١٤- "المبین" میں اس لفظ کو الّہ لکھا ہے، مگر یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے، اَبّہ ہونا چاہیے۔

نوٹ: یہ تنبیہ سابقہ طباعتوں سے متعلق ہے۔ اس نئی طباعت میں تصحیح کردی گئی ہے۔ ادارہ

١٥- لسان العرب ١ /٩-١٩٨

١٦- ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد بن السری الزجاج المتوفی ٣١٠ھ۔ بصری اہل لغت میں سے تھا اور المبرد کا شاگرد۔ دیکھو: الفہرست صفحہ ٦٠، ابن خلکان شمار: ١٢

١٧- ابوحنیفہ احمد بن داؤد الدینوری المتوفی ٢٨٢ھ۔ ابن السکیت کا شاگرد تھا۔ دیکھو: الفہرست صفحہ ٧٨، کشف الظنون ٥ /١٦٢

١٨- ابوزکریا یحییٰ بن زیاد الفرا المتوفی ٢٠٧ھ۔ لغت اور نحو کا امام تھا اور الکسائی کا شاگرد۔ دیکھو: معارف ابن قتیبة صفحہ ٢٧٠، الفہرست صفحہ ٦٦، ابن خلکان شمار: ٨٠٨

١٩- مجاہد بن جبر۔ تابعین میں سے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد۔ ١٠١ھ میں تراسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ دیکھو: تہذیب الاسماء صفحہ ٥٤٠

٢٠- لسان العرب ١ /١٩٩

٢١- لسان العرب٤/٣٥

٢٢- المبین صفحہ ٣٧

٢٣- المبین صفحہ ٢٨، ٤١، نیز کتاب کے بعض اور مقامات میں

٢٤- المبین صفحہ ٤٤

٢٥- المبین صفحہ ٥٢

٢٦- المبین صفحہ ٥٣

٢٧- المبین صفحہ ٤-٥٣

٢٨- دیکھو: ابن درید: کتاب الاشتقاق صفحہ ٣٢٧، ابن قتیبة: ادب الکاتب صفحہ ٢١٢۔ ابن جنی بھی، جو صاحب "المبین" کا بطل ہے، حکایت صوت کے متعلق کہتا ہے:

و هذا عندی وجه صالح و مذهب متقبّل۔ یعنی یہی رائے میرے نزدیک صحیح ہے اور یہی مذہب مقبول۔ (دیکھو: الخصائص صفحہ ٤٥)

٢٩- حوالہ چھٹے باب کے ذیل میں ملاحظہ کریں۔

٣٠- المبین صفحہ ٥٨

٣١- مثلاً صفحہ ٦٣

٣٢- الفهرست صفحہ ٨٧، ابن خلکان شمار: ٤٢٣

٣٣- الفهرست صفحہ ٦٤، یاقوت: ارشاد الاریب ٢/٢٦٧ و ٣/٩، ابن خلکان شمار: ١٦٢

٣٤- یاقوت: ارشاد الاریب ٢/٢٦٦

٣٥- عربی لغت کی سب سے پہلی کتاب۔

٣٦- ابن جنّی: الخصائص ١/٦-٥٢٥

٣٧- یہ لفظ غالباً الثلاثیة ہے، غلطی سے الثلاثة چھپ گیا ہے۔

فائدہ: نئی طبع میں "الثلاثیة" ہی ہے۔ (دیکھو: ٢/١٣٤ مطبوعہ دار الهدیٰ للطباعة و النشر، بیروت)۔ ادارہ

٣٨- ابن جنّی: الخصائص ١/٥٢٦

٣٩- الخصائص صفحہ ٤

٤٠- المبین صفحہ ١١١

٤١- امام رازی نے "تفسیر کبیر" کی پہلی جلد میں صفحہ ٧ سے صفحہ ٩ تک اشتقاقِ اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے، مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ اُنھوں نے اُس کی صحت کو مان لیا ہے، بلکہ اُنھوں نے اُس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو: ١/٨، المسئلة الثانیة)

اِسی طرح ۱/۲۳ پر اس نظریے کو سعی باطل اور عمل ضائع کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے۔

امام زمخشری کی "مفصّل" میں تو یقیناً اس کا ذکر نہیں۔ "کشاف" میں ڈھونڈا، مگر ملا نہیں۔ "اساس البلاغة"، "الفائق" اور "مقدمة الادب" میں کہیں اس کا ذکر نہیں۔

جلال الدین سیوطی نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اوپر نقل کر دیا گیا ہے۔

٤٢- سیوطی: مزهر ١/٥-١٦٤

٤٣- سیوطی ٨٤٩ھ میں پیدا ہوئے اور ٩١١ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف المزهر فی علوم اللغة و انواعها ایک نہایت جامع کتاب ہے، جس میں نویں صدی ہجری تک کے ائمہ فن کے اقوال درج ہیں۔

٤٤- سر اللیال فی القلب و الابدال

٤٥- المبین صفحہ ١١٢

٤٦- المبین صفحہ ٧٠

١-٤٦- سیوطی، مزہر ١/٦

٤٧- المبین صفحہ ١١٤، ١٣٢

٤٨- المبین صفحہ ١١٥

٤٩- سیوطی: المزهر ١/١٣٠

٥٠- المبین صفحہ ١١٨

٥١- المبین صفحہ ٤-١٢٠

٥٢- المبین صفحہ ١٢٠

٥٣- المبین صفحہ ١٦٨

*- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مرحوم اپنے ایک خط بنام اِمتیاز علی عرشی میں لکھتے ہیں:

> "میرے تبصرے کے اخیر صفحے میں ایک تلمیح ہے، جسے شاید آپ معلوم نہ کر سکیں۔ اس لیے یہاں اُسے واضح کیے دیتا ہوں۔ صاحب زادہ آفتاب احمد خاں مرحوم نے اپنی وائس چانسلری کے زمانے میں ذرا دارو گیری کی تھی، "چنگیز خاں" مولوی سیّد سلیمان اشرف نے (خدا اُن کی مغفرت کرے) صاحب زادے صاحب کا نام رکھا تھا"۔

(نقوش، خطوط نمبر، لاہور، اپریل مئی ۱۹۶۸، شمارہ: ۱۰۹، خط: ۳۲، صفحہ ۳۲)

* * *

۱ {۱}

جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی (پی ایچ ڈی، پروفیسر الہ آباد)

کے

تعقب وتبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

—— مولانا اِکرام اللہ خاں صاحب ندوی ——

معاونِ ادبی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس

جناب ڈاکٹر صاحب نے مولانا حاجی سید سلیمان اشرف صاحب کی نو تالیف کتاب ''المبین'' پر معارف کے گذشتہ نمبر میں تبصرہ فرمایا ہے۔ یہ طویل ۲۶ صفحہ پر ختم ہوا ہے، کیوں کہ تبصرہ کے علاوہ اِس میں اور کچھ بھی ہے، جس کی توقع ۔حب جیسے شخص سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ اگر اِس تبصرہ میں دل شکن اِستہزا سے کام نہ لیا جاتا، تو اچھا تھا۔ ہم کوشش کریں گے کہ اپنی تنقید نفس مسئلہ تک محدود رکھیں۔ تنقید میں ہم نے تبصرہ نگار کی ترتیب کوملحوظ نہیں رکھا ہے۔

صفحہ ۲۰ کے ذیلی نوٹ میں ڈاکٹر صاحب اِرشاد فرماتے ہیں:

> ''امام رازی نے تفسیر کبیر کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اِشتقاقِ اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے، مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ اُنھوں نے اُس کی صحت کو مان لیا ہے، بلکہ اُنھوں نے اُس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو: ۱/۸ المسئلۃ الثانیۃ)
> اِسی طرح ۱/۲۳ پر اِس نظریے کو ''سعی باطل'' اور {۱} ''عمل ضائع'' کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے''۔ ۲۱

اِس کے بعد صفحہ ۲۲ پر اِرشاد ہوتا ہے:

> ''سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اُوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اُس کا یہ ہے کہ اِشتقاقِ اکبر کے مقابلے میں جس چیز کو اِشتقاقِ اصغر کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود اِشتقاقِ اکبر محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا

ہے اور اس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اُس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے ''المبین'' کا مبنیٰ''۔

گذارش: پہلی گذارش یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جہاں تک الفاظ کا بدل کر بامعنی رہنا ہے، اس حد تک اس کی صحت کا معیار لغت کی کتابیں ہیں۔ کسی ثلاثی لفظ کو لے کر اشکالِ ستہ کی طرف منقلب کیجیے، اس کے بعد اُن الفاظ کے معانی لغت میں تلاش کیجیے۔ صحیح طریق عمل یہی ہے۔ اِس سے کیا بحث کہ متقدمین یا متاخرین نے اِس کو تسلیم بھی کیا ہے یا نہیں؟

اس لیے کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر ثلاثی کے حروف کو منقلب کریں، تو اُس کی چھ صورتیں ہوں گی۔ واقعہ یہی ہے؛ خواہ کوئی مانے یا نہ مانے۔ آپ کسی زبان کے سہ حرفی لفظ کو لے کر دیکھ لیجیے۔ اب رہی یہ بحث کہ اِس اُلٹ پلٹ کے بعد وہ بامعنی بھی رہے گا یا نہیں؟ تو لغت کی کتابیں موجود ہیں، اُن میں تلاش کیجیے۔ اگر وہاں معنی موجود ہیں، تو پھر کسی کے اِنکار کے کیا معنی؟ اور اگر نہیں موجود ہیں، تو پھر کسی کے اِقرار سے کیا حاصل؟

دوسری گذارش یہ ہے کہ ''المبین'' نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اشتقاقِ اکبر اِس بنا پر صحیح ہے کہ ابن جنی نے ایسا لکھا ہے، بلکہ اس کے ثبوت میں پینتالیس الفاظ ایسے پیش کیے ہیں، جن کی چھ شکلوں میں سے پانچ کے معنی معتبر ہیں اور ایک کے ضائع۔ اِس کے علاوہ سو سے زیادہ ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ کی چھ شکلیں مستعمل و معتبر ہیں۔ کیا اِثباتِ دعویٰ کے لیے اتنی مثالیں کافی نہیں؟

تیسری گذارش یہ ہے کہ ازراہِ لطف و کرم یہ فرمایا جائے کہ اعتراض دعوے کے کس حصہ پر
ہے؟ آیا {ا} ثلاثی کے ٦ اشکال ہونے پر یا اُن کے بامعنی رہنے پر یا اس پر کہ ان اشکال ستہ میں ۳۲
ایک مشترک معنی پیدا نہیں ہوتے۔ اوّل الذکر دو صورتوں کا جواب اوپر عرض کیا گیا، لیکن اسی
سلسلہ میں اس قدر اور گذارش ہے کہ چھ یا پانچ شکلوں کے بامعنی رہنے کی مثالیں زیادہ ہیں، پھر
اس کے بعد درجہ بدرجہ ٤، ۳ اور ۲ کے بامعنی رہنے کی۔ البتہ ایسی صورت کہ جس میں ایک ہی شکل
معتبر اور بقیہ پانچ متروک و ضائع ہوں، تو اس کے مواقع وہی ہیں، جن کو استقرا کر کے مصنف
نے لکھ دیا ہے۔ (۱)

اب ان الفاظ کے علاوہ اگر کچھ اور الفاظ ایسے پیش کیے جائیں، جن کے ایک معنی معتبر اور

پانچ ضائع ہوں اور وہ الفاظ عربی ہوں، تو ان کی تعداد اتنی کم ہوگی کہ النادر کالمعدوم کے حکم میں آجائیں گے۔

غرض اب آخری صورت پر اِعتراض کی گنجایش رہ گئی: یعنی اِس اِمکان کی نفی کہ وہ الفاظ جو مقلوب و بامعنی ہیں، اُن میں کسی معنی کا مشترک قرار دینا ممکن نہیں، بلکہ محال ہے۔ یہ اِس بنیاد پر کہ کوئی چیز بھی فرض کرلیجیے، وہ ممکن ہوگی یا واجب یا ممتنع۔ صورتِ موجودہ میں اِمکان کی تو نفی کی گئی، تو پھر وجوب کا کوئی موقع نہیں، اِس لیے محال ہی سمجھنا چاہیے، لیکن بااین ہمہ مصنف ''المبین'' کے دعویٰ کو کوئی جنبش نہیں ہوئی، وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ وہ اِمکان کے قائل ہیں، آپ امتناع کے۔ اگر اس معاملہ میں مَیں آپ کا ہم نوا بن جاؤں، جب بھی الفاظ کا مقلوب ہوکر بامعنی رہنا تو اپنے موقع پر مسلم ہے اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے۔ لغتہ ابس اس کی بہترین شاہد ہیں۔ تبصرہ کے صفحہ ۱۶ سے ۲۳ تک کے متعلق اس قدر عرض کرنا

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر جستہ جستہ مقامات سے ے الفاظ نقل کر دیے جائیں، تا کہ جن اصحاب نے ''المبین'' کا مطالعہ نہیں کیا، وہ بھی یہ معلوم کرسکیں کہ اشتقاقِ کبیر کی بحث ''المبین'' میں کیوں کی گئی اور مصنف کا اس سے کیا مقصد ہے؟

ملاحظہ ہو: المبین صفحہ ۹۶

> ''صغیر میں مادّہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر {۱} میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اس کا بامعنی و موضوع ہونا ایسا مستحکم ہوگیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ہو رہی ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا، لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہوجائے۔ اشتقاقِ صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا ۴|۳

سب میں مشترک ہوگا‘‘۔

اس کے بعد مصنف نے لفظ قمر کی اشکالِ ستہ کو بامعنی دکھا کر اُن پانچ مواقع کا ذکر کیا ہے، جہاں الفاظ کی تقلیب یا تو ہوتی نہ ہوگی یا شکل تقلیبی مقبول نہ ہوگی اور بعد بیانِ مواقع خمسہ یہ لکھا ہے:

’’بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور بامعنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جاسکیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ ابھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاقِ صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا کلمہ ماخوذ ہوتا ہے، لیکن اشتقاقِ کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبارِ واقع وہ مشتق ہے۔ اِس لیے کہ قمر نہ رقم سے ماخوذ ہے، نہ رقم قمر سے بنایا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے‘‘۔

اب صفحہ ۱۰۸ ملاحظہ کیجیے۔ صاحب ’’المبین‘‘ لکھتے ہیں:

’’اس ذیل میں بظاہر مَیں نے ۳۳ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، لیکن فی الحقیقت کچھ کم دوسو الفاظ ایسے لکھ دیے گئے کہ جن میں اشتقاقِ کبیر جاری ہے۔ اِس لیے کہ اگر قمر کی چھ شکلیں ہوتی ہیں، تو {۱} اس کی کوئی وجہ نہیں، جو رقم کی چھ شکلیں ۵۱۴ کہی جائیں یا رمق کے متعلق یہ دعویٰ نہ کیا جائے۔ یہ اس لیے کہ باعتبارِ واقعہ اشکالِ ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے‘‘۔

اب صفحہ ۱۱۱ دیکھیے:

’’وجوہِ ثلاثہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاقِ کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے، جو اشکالِ ستہ قبول کرتی ہیں اور ان کے معانی لغاتِ متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبارِ واقعہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے

فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد شاذ و نادر کے ذیل میں آجاتی ہے"۔

اب اسی سلسلہ میں صفحہ ۱۱٤ بھی پڑھ لیجیے، جہاں رباعی و خماسی سے اشتقاقِ کبیر پر بحث کی گئی ہے:

"ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاقِ کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغاتِ متداولہ میں مل جائیں گے، تقریباً سو میں پچانوے، لیکن رباعی کی شکلیں بیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کی اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی۔ پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بہ مشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کے منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو جائیں، تو چند ہی الفاظِ مقلوب سے رُباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آجاتا۔ {ا} اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ٦٥
ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروفِ اصلیہ پانچ ہوں"۔

ان مندرجہ بالا عبارات کے نقل کرنے کے بعد یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ "المبین" نے یہ کہاں کہا ہے کہ اشتقاقِ کبیر حقیقی معنی میں اشتقاق ہے؟ نیز یہ کہاں کہا ہے کہ اشکالِ مقلوبہ میں باہم مشتق اور مشتق منہ کی نسبت ہے، بلکہ ہر جگہ اس کی نفی کی ہے اور بار بار صاف و واضح الفاظ میں ماخذ و ماخوذ یا مشتق و مشتق منہ کہنے سے اِنکار کیا ہے۔ جیسا کہ صفحہ ۹٦ و ۹۸ و ۱۰۸ کی منقولہ عبارتوں سے واضح ہوا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جب الفاظِ مقلوبہ میں مشتق و مشتق منہ کی نسبت نہیں، تو پھر اس بحث سے کیا فائدہ؟ اِس کا جواب مصنف "المبین" کے الفاظ میں یہ ہے کہ

"اس لوٹ پھیر سے صرف اِس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے"۔

صفحہ ۱۰۸ کی عبارتِ منقولہ کے سلسلہ میں یہ فقرہ اوپر آچکا ہے۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق:

سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اشتقاقِ کبیر کے بیان کرنے کے بعد الفاظِ مقلوبہ کو مشتق و مشتق منہ قرار دینے اور اِس بحث میں لفظ اشتقاق کو حقیقی معنی میں لے کر قاعدۂ اشتقاق کو جاری کرنے میں جو خرابیاں ہیں، بے شبہہ اُن کو مدلل و مفصل طریقہ سے بیان کیا ہے، لیکن ''المبین'' کی عبارتیں نقل کر دینے کے بعد اب یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ سیوطی کا یہ بیان درحقیقت مصنف ''المبین'' کی تائید ہے اور تائید بھی مدلل۔

البتہ اگر سیوطی اشکالِ ستہ کا انکار کرتے یا یہ کہتے کہ الفاظ مقلوب ہو کر بے معنی ہو جاتے ہیں یا یہ کہتے کہ الفاظ کا بدلنے کے بعد با معنی رہنا کچھ عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دوسری زبانوں میں بھی ایسا ہوتا ہے یا یہ کہتے کہ لفظ بدل کر اگر با معنی رہ جائے، تو لفظ معنی دار کے لیے یہ رزانت و استحکام کی دلیل نہیں، تو البتہ مصنف ''المبین'' یا ابن جنی کا رد ابطال ہوتا۔

صاف ظاہر ہے کہ علامہ سیوطی کا مقصد یہ ہے کہ اشتقاقِ صغیر تو حقیقی معنی میں اشتقاق ہے۔
اس لیے قدمانے {|} اسے اختیار کر کے اس کے لیے قواعد و ضوابط بنائے۔ رہا اشتقاقِ کبیر؛ وہ 7.6
چوں کہ حقیقی معنی میں اشتقاق نہیں، اس لیے یہاں اشتقاق کا قاعدہ جاری کرنا اور اس سے مقصد حاصل کرنا عنقائے مغرب کی جستجو ہے۔ اس ساری بحث کے مطالعہ سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو کچھ مصنف ''المبین'' نے کہا ہے، علامہ سیوطی بھی وہی کہتے ہیں۔

اِمام رازی کا بیان (تفسیر کبیر ۸/۱ و ۹، مسئلہ ثانیہ):

اِمام رازی نے یہ بیان کیا ہے کہ اِشتقاقِ اصغر تو سہل ہے، معتاد ہے، مالوف ہے، لیکن اِشتقاقِ اکبر صعب ہے، دُشوار ہے اور اِس کے وجوہ وہی بیان کیے ہیں، جو صاحب ''المبین'' نے لکھے ہیں، مثلاً خماسی کی شکلوں کا خال خال با معنی ہونا، رباعی کی اشکال میں با معنی کم اور متروک و ضائع زیادہ وغیر ذلک، پھر ثلاثی کی چھ شکلوں میں سے بعض کا متروک ہونا، جیسا کہ ''المبین'' نے بھی لکھا ہے، لیکن اس کی خرابیوں کا کہیں ذکر نہیں۔ دشواری اور خرابی ہم معنی نہیں، لیکن ان دشواریوں کے تذکرہ کے باوجود امام رازی لکھتے ہیں:

و مع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى فى تحقيق الكلام فى

المباحث اللغویة۔

یعنی باوجود ان دشواریوں کے جس قدر بھی ازروئے اشتقاقِ اکبر ممکن ہو، وہ لغوی مباحث میں کلام کی تحقیق کا انتہائے کمال ہے۔

اِس فیصلہ کے بعد مسئلہ ثالثہ میں لفظ کلمة، مسئلہ سادسہ میں لفظ قول، مسئلہ سابعہ میں لفظ لغت، مسئلہ تاسعہ میں لفظ عبادت؛ ان سب کا اشتقاقِ کبیر کر کے اپنے فیصلہ پر شہادت پیش کر دی ہے۔ لطف یہ کہ مسئلہ سابعہ میں ابن جنی کی اس فروگذاشت کا تذکرہ کیا ہے کہ اس نے لفظ لغت کا اِشتقاقِ کبیر کر کے معنی نہ بتائے:

> قلت ابن جنی قد اعتبر الاشتقاق الاکبر فی الکلمة و القول و لم یعتبره هٰهنا و هو حاصل فیها۔

یعنی مَیں کہتا ہوں کہ ابن جنی نے اشتقاقِ اکبر کا کلمہ اور قول میں تو اعتبار کیا اور یہاں یعنی لفظ لغت میں اس کا اعتبار نہ کیا، حالاں کہ وہ یہاں حاصل ہے۔

مباحث لغویہ میں غایت قصوی کہنا، پھر چار لفظوں کا اشتقاقِ اکبر کرنا، الفاظ مقلوبہ میں معنی مشترک قائم کرنا، ابن جنی کی فروگذاشت پر توجہ دلانا کیا خرابیوں کا اظہار کرنا ہے؟

تفسیر کبیر امام رازی (۲۳/۱):

اِس باب کو کوئی تعلق اشتقاقِ صغیر اور اشتقاقِ کبیر سے نہیں ہے۔ یہاں اسم جنس اور اسم مشتق کے احکام مذکور ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: {ا} ۸/۷

> اسماء الاجناس سابقة بالرتبة علی الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع علی الاسم المشتق منه فلو کان اسمه ایضًا مشتقا لزم اما التسلسل اوالدور و هما محالان فیجب الانتهاء فی الاشتقاقات الی اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غنیٌ عن المشتق و المشتق محتاج الی الموضوع فوجب کون الموضوع سابقًا بالرتبة علی المشتق و یظهر بهذا ان هذا الذی یعتاده اللغویون و النحویون من السعی البلیغ فی ان یجعلوا کل لفظ مشتقا من شیء اخر سعی باطل و عمل ضائع۔

اس کا ماحصل یہ ہے کہ اسمائے مشتقات کی انتہا اگر اسم جامد پر نہ ہو، بلکہ جامد کو بھی کسی کا مثل اسم مشتق کے مشتق کیا جائے، تو یا دور لازم آئے گا یا تسلسل اور یہ دونوں محال۔ پس مشتق کا جامد پر منتہی ہو جانا ضرور ہے اور نحویوں ولغویوں کا ہر لفظ کو کسی دوسرے لفظ سے مشتق بنانا سعی باطل و عمل ضائع ہے۔

تبصرہ کے صفحہ ۲۴ پر دوسری بحث کا آغاز ڈاکٹر صاحب نے اس طرح کیا ہے:

> ”چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (صفحہ ۱۱۴-۱۳۲) معرب ودخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ وعار کا باعث ہے۔ مَیں بادب ان کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور وفکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرہ کا۔ ”المبین“ کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں:
>
> ”اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فردِ واحد کو اس کہنے کی جرات نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے...... الخ۔
>
> اِن پرجوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے...... الخ“ {۱} ۹/۸

اِس کے جواب میں گذارش ہے کہ ”تفسیر کبیر“ اور ”المزہر“ میں جو کچھ بھی ہے، اس کا فیصلہ تو عربی دان ہی کر سکتے ہیں اور وہ بھی اُس وقت جب یہ کتابیں اُن کے پیش نظر ہوں، لیکن یہاں خود ڈاکٹر صاحب نے مصنف ”المبین“ کے جو الفاظ نقل فرمائے ہیں، وہی بحث کا تصفیہ کرنے کے لیے کافی ہیں؛ یعنی مصنف ”المبین“ عربی زبان کا غیر زبانوں سے بننا تسلیم نہیں کرتے ہیں، نہ یہ کہ غیر زبان کا کوئی لفظ عربی زبان میں نہیں ہے۔ اس کے متعلق مَیں کچھ نہیں جانتا کہ مصنف ”المبین“ کا مطالعہ کس حد تک وسیع ہے، البتہ یہ جانتا ہوں کہ جناب ڈاکٹر صاحب نے ”المبین“ کا غور سے مطالعہ نہیں فرمایا، ورنہ کم از کم یہ اعتراض تو نہ کرتے۔

مزید اطمینان کے لیے مَیں المبین (۲) سے عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کرتا ہوں، جس سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ اس کے متعلق مصنف ”المبین“ کا کیا خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ’’واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا؛ یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ مستعمل ہیں۔ اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ’’نحو میر‘‘ پڑھنے والا بھی جو سلسلۂ نحو کی محض ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسبابِ منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے، لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے؛ خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی۔ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں‘‘۔

اِس عبارت کو پڑھنے کے بعد ’’المبین‘‘ کی وہ عبارت پڑھیے، جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان لائقِ تسلیم ہے کہ

> ’’مصنف ’’المبین‘‘ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے‘‘۔

اِس امر کا فیصلہ اب ناظرین کے ہاتھ ہے۔ {ا} ۱۰۱۹

ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۵ پر ارشاد کرتے ہیں:

> ’’صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفاتِ حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے‘‘۔

اس کے بعد صفحہ ۷ پر ارشاد ہوتا ہے:

> ’’تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ ایسے محقق کو ذرا تنبہ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھ رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہبری کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آ گئی ہیں۔ عربی لغت کی اس اعجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا، تو خیر! اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو تاڑ کر بحریں تو قائم کر دیں، مگر حرفوں کے

نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا‘‘۔

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے متعلق باادب گذارش ہے کہ مصنف ’’المبین ‘‘ نے تو صاف لکھ دیا ہے کہ اس کی بنیاد سیبویہ و خلیل ہی نے رکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

’’جب برکاتِ اسلام نے اس بحرِ فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہلِ عجم کو درسِ عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے، چناں چہ سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا‘‘۔ (٣)

مصنف ’’المبین ‘‘ کے بیان کی تصدیق ملاحظہ ہو:

و قد عقد ابن جنّی فی الخصائص بابًا لمناسبة الالفاظ للمعانی و قال هذا موضع شریف نبّه علیه الخلیل و سیبویه و تلقّته الجماعة بالقبول الخ(٤) {ا} ١١١٠

اور ملاحظہ کیجیے، امام رازی (المسئلة التاسعة و العشرون میں) اس مسئلہ میں چند الفاظ ’’خصائص‘‘ کے لکھ کر فرماتے ہیں:

و لهذا الباب امثلةٌ كثيرةٌ ذكرها ابن جنّی فی الخصائص۔ (٥)

یعنی اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا، اس کی مثالیں بہت ہیں، جسے ابن جنی نے ’’خصائص‘‘ میں لکھا ہے۔

اب ذرا ’’خصائص‘‘ کا بیان بھی سن لیجیے۔ ابن جنی باب فی امساس الالفاظ اشباہ المعانی میں سیبویہ و خلیل کے بتائے ہوئے اُصول کو بنیاد قرار دے کر اور نہایت تفصیل و وضاحت سے قریباً ١٦ صفحوں میں گوناگوں مثالوں سے اس حقیقت کو سمجھا کر کہتا ہے:

و من ذلك قولهم خضم و قضم فالخضم لاكل الرطب كالبطيخ و القثاء و القضم للصلب اليابس فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب و القاف لصلابتها لليابس الخ۔ (٦) (ملخّصًا)

یعنی اگر نرم چیز مثل خربزے و ککڑی کے کھائیں، تو اسے خضم کہیں گے اور اگر خشک و سخت

چیز ہے، تو قضم کہیں گے۔ خا صرف رخوہ ہے اور قاف شدیدہ اور یہ ظاہر ہے کہ رخوہ کی مناسبت نرم و تازہ سے ہے اور قاف کی صلابت خشک و سخت سے۔

مصنف ''المبین'' نے صفحہ ۳۱ و ۳۲ میں جو الفاظ اور اُن کے معانی کی مناسبت بیان کی ہے، وہ سب ''خصائص'' میں، ''المزھر'' میں اور بعض ''تفسیر کبیر'' میں موجود ہیں۔ ''خصائص'' میں ان کے سوا اور بھی مثالیں ہیں اور بہت ہیں۔

ہاں! یہ ضرور ہے کہ ان مثالوں کو دیکھ کر مصنف کے استقرا نے ایک قاعدہ کی صورت سہولت مشق کے خیال سے بنا کر پیش کر دی۔ اب یہ عرض ہے کہ اگر سیبویہ و خلیل نے کوئی بنیاد اس کی نہیں رکھی، تو غلط انتساب کا الزام ابن جنی پر ہے، پھر اس غلط انتساب کو نہ فخر الدین رازی نے
جانا، نہ سیوطی نے۔ {۱} ان دونوں کے بعد کسی تیسرے کا نام لینا کیا ضرور ہے! ۱۲|۱۱

اِس کے بعد ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۷ پر ارشاد فرماتے ہیں:

> ''تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض ''ش'' میں نہیں، بلکہ ''ر'' میں بھی بتائی ہے۔ علاوہ اس کے خود ''ش'' کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوۃ بھی بتائی ہے۔ پس ''ش'' کو خاص کر حرفِ تفشی کہنا (المبین صفحہ ۱٦) درست نہیں''۔

اِس کے متعلق گذارش ہے کہ مخارِج وصفات سے بحث کرنا درحقیقت فن تجوید و قراءت کا موضوع ہے۔ صرف کی کتابوں میں عموماً اور بعض نحو و لغت کی کتابوں میں بھی اس سے بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں قواعد کا اِستقصا نہیں کیا جاتا۔ مناسب تو یہ ہے کہ صفات و مخارِج حروف کے متعلق جو کچھ کہا جائے، وہ ہمیشہ تجوید کی مستند کتابوں سے کہا جائے یا اگر صرف و لغت ہی کی کتابوں سے کہنا ہے، تو اس مقام کا حوالہ دینا چاہیے، جہاں صفات و مخارج کا بیان ہو۔ ادغام کے قواعد سے صفاتِ حروف ثابت کرنا اصل مسئلہ کو مدغم کر کے کھو دینا ہے۔

ڈاکٹر صاحب تفشی کے معنی ''بھرپور'' فرماتے ہیں اور ''المبین'' میں ''پھیلنا و بکھرنا'' لکھا ہے۔ جب دونوں نے لفظ کے معنی جدا جدا لیے ہیں، تو پھر اِعتراض کہاں رہتا ہے؟ لفظ زید کو صرفی معتل کہے گا اور نحوی صحیح۔ اس لیے کہ دونوں کے یہاں صحیح کے معنی مختلف ہیں۔ فلسفی جب بالفعل کہے گا، تو یہ لفظ بالقوۃ کا مرادف سمجھا جائے گا، جس سے زمانہ حال مراد ہوگا، لیکن منطقی

جب کہے گا، تو اس سے مراد تین زمانوں میں سے کوئی ایک یعنی ماضی، حال اور استقبال۔ منطقی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد فعل ہوگا یعنی اسم وحرف کا قسیم، لیکن نحوی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد لفظ مفرد بامعنی ہوگا، جس کی قسمیں اسم، فعل وحرف ہیں۔ غرض اعتراض تو جب ہوتا، جب کہ دونوں لفظ تفشی کو ایک ہی معنی میں لیتے۔

غرض لفظ تفشی کے جو معنی ''المبین'' نے بتائے ہیں، وہی قرا اور مجودین میں معتبر ہیں۔ لغت کی کتاب ''لسان العرب'' جس کا حوالہ دینے کی ڈاکٹر صاحب کو عادت ہے، اس نے بھی یہی معنی بتائے ہیں، مثلاً: انتشر، ذاع، عمّ۔ بھرپور کا پتہ کہیں سے نہ چلا۔

نہیں معلوم ڈاکٹر صاحب نے یہ کہاں سے فرمایا کہ {ا} ۱۳|۱۲

''تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں''۔

آیا یہ معنی لغت کی کتابوں میں ہیں یا سیبویہ نے کہیں اس کی تشریح کی ہے یا جناب ڈاکٹر صاحب کا اجتہاد ہے۔ میں باادب عرض کروں گا کہ تفشی کے معنی پھیلنا، بکھرنا ہی ہیں۔ قاعدۂ ادغام کی جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے نقل فرمائی ہے، وہاں بھی یہی معنی ہیں۔ تفشی کے معنی بھرپور کہنا گویا سیبویہ کے متعلق یہ کہنا ہے کہ صفاتِ حروف کا یا تو اُسے علم نہ تھا یا حروف کو صفات کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔

آخر میں اِطلاعاً یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ المبین کے صفحہ ۱۶ پر جو صفاتِ حروف دی گئی ہیں، وہاں شاید آپ نے ایضاً کی قائم مقام علامت کو نفی کی علامت سمجھ لیا، جو بشکل دو زبر (٠) اس بات کی علامت ہے کہ صفت بالا اس حرف میں بھی ہے۔ اب ذرا اس کو علامت اثبات سمجھ کر ملاحظہ کیجیے، پھر دیکھیے کہ اِعتراض رہا یا گیا۔ اگر ڈاکٹر صاحب ممدوح صفحہ ۱۶ کی اس علامت کو ذرا غور سے ملاحظہ فرما لیتے، تو نہ دو صفحے لکھنے کی جناب ممدوح کو ضرورت ہوتی اور نہ اس خاکسار کو۔

تبصرہ کے صفحہ ۷ کے آخر اور ۸ کے شروع میں ارشاد ہوتا ہے:

''تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادّے کے پہلے دو حرفوں (یعنی ''ف'' اور ''ع'' کلمے) کی صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوئے ہیں''۔

پھر اسی صفحہ کی اخیر اور ۹ کی ابتدائی سطر میں تحریر فرمایا ہے:

> "قبل اس کے کہ مَیں ان لفظوں کے معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مرادی یا تشبیہی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں"۔

جن اصحاب نے "المبین" کا مطالعہ نہیں کیا، ان کا تو ذکر نہیں، لیکن جس کے سامنے "المبین" موجود ہے، وہ کیوں کر تسلیم کرے گا کہ مصنف "المبین" نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادّے کے معنی متعین ہوئے ہیں۔ ملاحظہ ہو: {ا} ۱۲، ۱۴

> "اقسامِ صفات سے علاوہ ان دو خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے، ایک عجیب فائدۂ علیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آجاتا ہے"۔ (۷)

نتیجہ: حکایت صوتی معنی کا خاکہ سامنے لائی، مادّے کے معنی متعین نہیں کیے۔

اور ملاحظہ ہو:

> "الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراضِ اوّلی وثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب وترکیب حروف نے اُس کے مرتبہ فصاحت کی خبر دے دی ہو، یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے"۔ (۸)

نتیجہ: حروف کی دلالت اعراض پر ہے، معنی متعین نہیں کرتے۔

اب تیسرا باب ملاحظہ ہو:

> **ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر:** اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظِ عربیہ کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب وقرین کرتی ہے۔
>
> لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمہ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر

یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حروف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاجِ ترکیبی پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے''۔ (۹)

نتیجہ (۱) معنی کو قریب و قرین کرتا ہے۔ (۲) عوارض پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) معنی کے ساتھ تطبیق دیں گے۔ کہیں مصنف نے یہ نہیں لکھا کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادہ کے معنی متعین کریں گے۔ سینکڑوں مثالیں جو اپنے {|} موقع پر پیش کی گئی ہیں، وہاں بھی اسی کا اظہار ۱۵:۱
ہے کہ اس لفظ کے جو معنی قرار دیے گئے ہیں، اس میں یہ سر ہے، یہ علت ہے۔

اب نہ رہا، مگر ایک ضعیف شبہ یعنی یہ کہ کیا کسی نے یہ لکھا ہے کہ دو حرفوں کی آمیزش معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس کے متعلق صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر یہ نہ ہوتا، تو جرجی زیدان کو یہ کہہ کر کہ ''عربی میں مادہ دو ہی حرف کا ہوتا ہے، ثلاثی بھی فی الحقیقت ثنائی ہے'' مغالطہ دینے کا موقع نہ ملتا۔ سردست ناظرین کے خیال سے دو حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی نے تاسیس ندوۃ العلماء کے موقع پر ایک رسالہ ''التنظیم لنظام التعلّم و التعلیم'' تحریر فرمایا تھا۔ اس کے صفحہ ۵۵ پر فرماتے ہیں:

> ''پھر بعض امور کلیہ ہیں۔ اہل لغت کے نزدیک کہ ان کا جاننا ضروری ہے، جس سے بیشتر لغات کے معنی معلوم ہو جاتے ہیں، مثلاً جس لفظ کے اوّل میں ''ن'' اور ''ف'' ہو، وہ ذہاب پر دلالت کرے گا، جیسے نفی، نفل، نفر، نفد، نفذ وغیر ذلك''۔

اور ملاحظہ ہو:

> ان الجیم و النون بدلان ابداً علی السترتقول العرب للدع جنة و اجنة اللیل و ھذا جنین ای فی بطن اُمّہٖ۔ (۱۰)

یعنی بے شک ''ج'' اور ''ن'' ہمیشہ پوشیدگی پر دلالت کرتے ہیں۔ عرب زرہ کو جُنّة کہتا ہے اور رات ہو جانے کو اَجَنة اللیل اور پیٹ میں جو بچہ ہے، اسے جنین کہتا ہے۔

علامہ سیوطی نے مثال میں وہ لفظ پیش کیا، جس کا تیسرا حرف بھی نون ہے، کیوں کہ نون کا نون میں ادغام پوشیدگی کو اور عیاں کر دیتا ہے۔ اگر تیسرا حرف سوائے نون کے اختیار کرتے، تو سمجھنے والے کو ذرا غور و تامل کرنا پڑتا اور شاید کوئی کہہ اٹھتا کہ معنیٰ میں کھینچ تان ہے۔ بہر حال اس

بارہ میں اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ اربابِ ذوق خود غور کر کے فیصلہ کریں۔

ہاں! اِس قدر اور عرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے {ا} بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں لفظ کی اصل کی تحقیق نہیں ہے، اسے تو محققین ۱۶|۱۷ تحقیق کر چکے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ اس معنی کے لیے یہ لفظ کیوں وضع کیا گیا، مثلاً نرم و تازہ چیز کے لیے خضم اور خشک و یابس کے لیے قضم کیوں مقرر رہا؟ اگر اس کا برعکس ہوتا، تو کیا ہوتا؟ اِس تعلیل و توجیہ کے لیے صفاتِ حروف کی دلالت جو عوارضِ معنی پر ہو رہی ہے، بہترین توجیہ و تعلیل ہے۔

اب صرف تبصرہ کے ایک حصہ کے متعلق کچھ عرض کرنا اور باقی ہے۔ ''المبین'' کی اس قدر عبارت کہ ''ہمزہ و با جب کسی کلمہ میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مضمون ہوگا''، نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہوتا ہے کہ

> ''ابد کے ابتدائی معنی دہر یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اُس میں دوری ضرور ہے، مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔
>
> ملاحظہ ہو: (۱) ابد: دہر، دائم اور تابید: ہمیشہ (کسی جگہ رہنا)، ابد بالمکان: وہ ایک ہی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے ٹلا نہیں۔ (۲) ابدت البھیمۃ: جانور نے وحشت دکھائی۔ (جانور کو) نر ہو، تو آبد اور مادہ ہو تو آبدۃ کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نام یعنی آبد یا آبدۃ (جانور کو) اس لیے دیا گیا کہ اُس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)۔ ''لسان العرب'' کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی توحش کے نہیں ہیں، بلکہ ہمیشگی کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں کہاں جن کے لیے مصنف ''المبین'' اسے بحث میں رہے ہیں''۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ مصنف ''المبین'' نے ابد کے معنی لکھے ہیں: وحشت کھائی، بھاگا، معنی ابتدائی بے شک نہیں لکھے۔ اس سے مصنف کی نظر کا قصور تو ضرور ثابت ہوا، لیکن قاعدہ تو مضبوط و مستحکم ہوگیا۔ اس لیے کہ ابتدائی معنی دہر یا بہت طویل زمانہ کے ہیں اور اس میں ''دوری ضرور ہے'' یہ الفاظ تو ڈاکٹر صاحب ہی کے ہیں اور صاحب ''المبین'' نے بھی یہی کہا تھا(۱۱) کہ

دوری یا توحش کے معنی ہوں گے۔ یہاں توحش نہ سہی، دوری تو ہے۔

١٧|١٦ صفحہ ۱۱ کے اخیر میں ارشاد ہوتا ہے: {ا}

”ابہ کے معنی ہیں (کسی چیز کو) یاد کیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کرلیا...... مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں ابہ عن الشیء کو پیش کیا ہے۔ اس پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں:

پہلے یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ ابہ عن کے نہیں ہیں، بلکہ تابہ عن کے ہیں......

دوسرے یہ کہ ابہ اور تابہ دونوں ثلاثی مزید فیہ سے ہیں......

تیسرے یہ کہ عن نے فعل کے معنوں کو متناقض کر دیا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ اکثر فعلوں کا صلہ جب عن آتا ہے، تو مخالف معنی پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً رغب عن الشیء کے معنی ہوئے: اس چیز سے منھ پھیر لیا یا اسے ناپسند کیا۔ رغبۃ ایسا لفظ ہے، جس کے معنی ہر اُردو داں بھی جانتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی“۔

بے شبہہ یہ صحیح ہے کہ رغب عن الشیء کے یہی معنی ہیں کہ اُس چیز سے منھ پھیر لیا۔ اسی کی مثل شغل عن الشیء کے یہ معنی ہیں کہ اس چیز سے بے نیاز ہو گیا، لیکن کیا رمیت السھم عن القوس کے یہ معنی نہیں کہ مَیں نے تیر کو کمان سے پھینکا اور نیز بَلِّغُوْا عَنِّیْ وَلَوْ آیَۃً یعنی پہنچا دو میری طرف سے، اگرچہ ایک ہی آیت ہو! کیا اِن مثالوں میں عَنْ نے فعل کے معنی کو متناقض کر دیا۔ قرآنِ مجید میں ہے:

هُوَ الَّذِیْ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ۔ (۱۲)

”خدا ہی کی ذات ہے، جو بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے“۔

اِسی طرح رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ۔ (۱۳)

”خدا اُن سے راضی ہوا اور وہ خدا سے“۔

کیا یہاں بھی فعل کے معنی نے عَنْ کو متناقض کر دیا۔

یہ بھی گذارش ہے کہ بحث ابہ سے ہے، نہ کہ رغب سے آپ نے دو معنی اس کے لکھے ہیں:

یاد کیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کرلیا۔ اَب اِن دونوں کے ساتھ عَنْ ملایئے اور متناقض معنی بیان کیجیے: بھولی کی نقیض یاد اور بھولی ہوئی چیز کو یاد کرلیا کی نقیض یاد کی ہوئی چیز کو بھول گیا۔ لغت سے ابہ عن کے یہ معنی ثابت فرمائے جائیں۔ اس کے بعد میں بھی عرض کروں گا کہ مصنف کا قول کس طریقہ سے ثابت ہے۔ {ا} ۱۷ ۱۸

تبصرہ کے صفحہ ۱۳ پر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

ابث: گالی دی۔ اس میں تنافر ضرور ہے، مگر اِسی لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں ''اونٹنی کا دودھ پیا'' جس میں وہ کوئی بات نہیں ہے، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پینا ابتدائی معنی ہیں''۔

اِبتدائی معنی قرار دینے کے لیے معزز تبصرہ نگار کا ''غالب یہ ہے'' اور کہیں ''قرینہ یہ ہے'' فرما دینا کافی ہے۔ اس لیے سردست اس بحث کی ضرورت نہیں، لیکن نہایت ادب سے گذارش ہے کہ دوسرے معنی کے حذف وتخفیف کی کیا مصلحت ہے؟

''لسان العرب'' میں ہے:

و قال ابو عمر اَبِثَ الرجل یاْ بَثُ و هو ان یشرب اللبن حتی ینتفخ و یاخذہ کهینة السکر قال و لا یکون ذلك الا من البان الابل۔

یعنی ابوعمر نے کہا کہ اَبَثَ الرجل یاْبَثُ کے معنی یہ ہیں کہ اُس نے دودھ پیا، یہاں تک کہ پیٹ پھول گیا اور متوالے کی طرح اُس کی ہیئت ہوگئی اور یہ بھی کہا کہ ایسی حالت اونٹ ہی کے دودھ سے ہوتی ہے۔

کیا نفخ اور سکر کی ہیئت قابل انس ہے۔ کیا جب پیٹ پھول جائے، تو اُس وقت کھانے پینے کی رغبت ہوگی یا نفرت۔ ''لسان العرب'' کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی مطلق دودھ پینا نہ ملے گا۔ اس لیے کہ یہ اس کے پورے معنی نہیں ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کہیں دوری کے معنی تسلیم کرتے ہیں، کہیں تنافر کا اقرار فرماتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ وہ خاصیتیں کہاں ہیں، جن کے لیے مصنف ''المبین'' اِسے بحث میں لائے ہیں۔ ایسی حالت میں اگر کوئی یہ کہے کہ ابر ''نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا'' یہاں مواصلت سے پہلے دوری ہے، تو شاید ڈاکٹر صاحب اس کو قبول نہ فرمائیں۔ جہاں مفہوم بالکل

عیاں ہو، جب وہ قبول نہیں ہوتا، تو یہ کیوں منظور ہوگا۔

آخر میں عرض ہے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، حتی الامکان ڈاکٹر صاحب کے احترام کو پورے طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے لکھا ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بلا ارادہ کوئی نامناسب لفظ قلم سے نکل گیا ہو، تو میں اس کے لیے ڈاکٹر صاحب سے معذرت کرتا ہوں، کیوں کہ ایک خالص علمی بحث کو اپنے حدود سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

(ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۵، ذی قعدہ وذی الحجہ ۱۳٤۸ھ/مئی ۱۹۳۰ء)

* * * ۱۸

حوالہ جات

۱- ملاحظہ ہو: المبین از حصہ آخر صفحہ ۹۷ تا اوائل صفحہ ۹۸
۲- صفحہ ۱۱٦
۳- المبین صفحہ ۳۱
٤- سیوطی: المزھر ۱/۲۱
٥- رازی: تفسیر کبیر ۱/۱۲
٦- ابن جنّی: خصائص ۱/٥٤۹
۷- المبین صفحہ ۱۸
۸- المبین صفحہ ۳۰
۹- المبین صفحہ ۳٤
۱۰- المزھر ۱/۲۰۰
۱۱- المبین صفحہ ۳٦
۱۲- الشوریٰ: ۲٥
۱۳- المائدۃ: ۱۱۹، المجادلۃ: ۲۲، البیّنۃ: ۸

المُبین

نواب صدر یار جنگ

—— مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی ——

تقریباً چالیس برس کا زمانہ گذرتا ہے۔ علامہ شبلی مرحوم کی تحریک سے مَیں نے جرجی زیدان کا رسالہ ''الہلال'' خریدنا اور پڑھنا شروع کیا تھا۔ ایسا خیال ہوتا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ مراسلت بھی ہوئی۔ اُس زمانہ میں اعتدال اور وسعت مشرب کے لحاظ سے ''الہلال'' کے مضامین قابل پسند ہوتے تھے۔ علامہ مرحوم نے بھی اس کی تعریف ایک بار سے زِیادہ فرمائی تھی۔ رفتہ رفتہ طبیعت کا اصلی رنگ نمایاں ہو گیا اور یہ صاف نظر آنے لگا کہ مدیر ''الہلال'' کو عربوں سے نفرت نہیں، تو کاوش ضرور ہے۔ اسی لیے بنی اُمیہ کی خلافت کی تنقیص اور خلافت عباسیہ کی توصیف اُس کا شعار تھا۔ علی ھذا القیاس۔

اسی عرصے میں ایک سے زیادہ ناول اس کے شائع ہوئے۔ ان میں بھی ''متمدن'' پیرائے میں عرب اور اسلام کی منقصت پیش نظر رکھی تھی، لیکن یہ تدلیس اس قدر دل فریب ہوتی تھی کہ خود مسلمان اس کے احساس سے عاری رہتے تھے، چناں چہ ان میں سے ایک سے زیادہ ناولوں کا ترجمہ خود مسلمانوں نے کیا اور ہاتھوں ہاتھ بکا۔ بالآخر علامہ مرحوم نے اس کو ضروری سمجھا کہ مسلمانوں کو خصوصاً اور اہل علم کو عموماً جرجی زیدان کی تدلیس سے بچائیں، عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا اور محققانہ انداز میں جرجی زیدان کی غلط بیانیوں اور تدلیسات کو واضح کیا۔ یہ رسالہ مصر میں طبع ہو کر شائع ہوا، تو شیخ رشید رضا مدیر ''المنار'' نے بہت گرم جوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اور لکھا کہ

> ''خود وہ اس ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، لیکن جرجی زیدان کی تدلیسات اور فریب کا دائرہ اِس قدر وسیع تھا کہ اُس کو قابو میں لا کر تردید کرنا ممکن نہ ہو سکا۔ مولانا شبلی کی قوتِ دماغی قابل داد ہے کہ اُنھوں نے قابو پا کر یہ علمی خدمت ادا کی اور اہل علم کو دھوکہ کھانے سے بچالیا''۔

یہ تو پارینہ داستان تھی۔ ”المبین“ کے پڑھنے سے معلوم ہوا کہ جہاں ”الهلال“ کے ذریعہ سے عربی تمدن، تاریخ اور دین کی بیخ کنی کی جاتی تھی، وہاں ”فلسفة اللغة العربية“ عربی زبان کی عظمت کو مٹانے کی کوشش ہے۔ بہر حال عربوں سے وحشت کا یہ بھی ایک انداز ہے۔ مباحث کا جو خلاصہ ”المبین“ میں ہے، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آج تمدن کے مقبول و محبوب انداز وطرزِ استدلال سے ”فلسفة اللغة العربية“ کے مؤلف نے بھی فیض پایا ہے اور وہ یہ ہے:

ضرورت کے وقت جزئی کو کلی کر دینا، خاص کو عام بنا دینا، اپنے قیاس کو واقعے کا جزیا واقعات کی کڑی قرار دے کر حقائق کو ان کی اصلیت سے پھیرنا، ان سے اپنے موافق نتیجہ نکال لینا۔

محولہ بالا جو خدمت علمی پہلے مولانا شبلی مرحوم نے ادا فرمائی تھی، اس کی تکمیل گویا ”المبین“ کے مؤلف مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب کے قلم سے ہوئی ہے اور ممدوح نے خصوصاً اہل لغت پر احسان فرمایا ہے کہ ان کو ایک سخت مہلک مغالطے سے بچالیا ہے۔

”المبین“ میں صرف یہی نہیں ہے کہ جرجی زیدان کی لغزشوں اور غلط کاریوں کی تصحیح و تسدید فرمائی گئی ہے، بلکہ عربی زبان کی خصوصیات اِس کاوش اور تحقیق سے قلم بند فرمائی ہیں کہ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسا نیا فن مدون فرما دیا ہے، جس کے دھندلے سے متفرق آثار اگلوں کی تصانیف میں نظر آجاتے تھے۔

”المبین“ کے سات باب ہیں۔ اُن میں حروف کی بحث سے لے کر کمالِ گویائی تک تمام مدارج اور منازل میں عربی زبان کی فضیلت و عظمت اس خوبی سے بیان فرمائی ہے کہ پڑھنے والا محوِ حیرت رہ جاتا ہے۔ یہ نہ خیال فرمایا جائے کہ فضائل کا قصیدہ پڑھا گیا ہے یا خطبہ دیا گیا ہے۔ نہیں! علم اصولِ لغت، فلسفہ اور منطق، تعمق نظر اور قوتِ بحث سے حقائق کو واضح اور منکشف فرمایا ہے۔ درسِ نظامی کی اِستعداد آفرینی علمی حلقوں میں مسلم ہے، مگر ”المبین“ کو پڑھ کر واضح ہوا کہ درسِ مذکور نہ صرف اِستعداد آفریں تھا، بلکہ مجتہدانہ قوت بھی پیدا کر سکتا تھا۔

”المبین“ میں مؤلف محقق کے قلم نے اُن دشوار گذار میدانوں کو فاتحانہ طے کیا ہے، جن کا نشان بھی اگلی کتابوں میں نہیں اور اگر ہے، تو جیسا میں نے اوپر عرض کیا، مجمل اور مبہم سا۔ لفظ قطن کی بابت (جہاں جرجی زیدان نے قلم رکھ دیا تھا) تو ایسا دقیق نکتہ زیبِ قلم ہوا ہے کہ جس کو پڑھ کر قلب پر وہی کیفیت طاری رہی، جو برجستہ شعر کے سننے سے طاری ہوتی ہے۔ عربی زبان

سے۔ شکر ہے۔ تھوڑا بہت تعلق نصف صدی سے ہے، مگر جو مضامین ''المبین'' میں پڑھے، کبھی اس کا واہمہ بھی نہ ہوا تھا کہ زبانِ عربی ان حقائق و معارف سے مالا مال ہے۔ بیان اِتنا مدلل اور صاف ہے کہ دشمن بے تکلف اس کو قبول کرتا ہے۔ ہاں! عناد اور ضد کا علاج نہیں۔ دقیق علمی مضامین کو اِس قدر واضح بیان کر دینا مؤلف ''المبین'' کا حصہ تھا۔

مصنف علام نے ''المبین'' کو سات بابوں پر تقسیم کیا ہے۔ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک زبان کی حقیقت واضح کرنے کے واسطے جتنے پہلوؤں سے بحث کی جا سکتی ہے، وہ تمام پہلو اِن ابواب میں زیرِ بحث آ گئے ہیں۔ صرف سے لے کر معانی کے فلسفہ تک کلام کے تمام مراتب پر بحث کی گئی ہے۔ بحث میں ایک حکیم کی دقت نظر، ایک ادیب کے ذوق، ایک لغوی کی ہمہ گیری سے کام لیا گیا ہے اور جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس کے ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والوں کے واسطے بلند مرتبہ حکیمانہ مطالب کا ذخیرہ مہیا کیا گیا ہے، جن کو کشادہ دِلی سے پڑھ کر اِنسان زبانِ عربی کے کمالات کا اِعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور اِس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عربوں کا دوسرے ملک کے باشندوں کو عجمی کہنا بے جا نہ تھا اور یہی مصنف کا مقصد ہے۔ اب ہم ساتوں باب کے مباحث کی مختصر کیفیت پیش کرتے ہیں، تا کہ اہلِ نظر نمونے سے اندازہ فرما سکیں کہ خروار میں کیا ہے۔

باب اول میں عربی زبان کے مخصوص فضائل ہیں۔ اس میں سب سے اول وضع لغت کے معرکۃ الآرا مسئلے سے بحث کی ہے اور اس بارے میں جو مختلف اقوال ہیں، ان کو مفصل بیان کیا ہے۔ ان کا خلاصہ چار قول ہیں:

اوّل: الہامی یعنی انسان اپنی گوناگوں قابلیتوں کے ساتھ گویائی کی قابلیت بھی اپنے اندر لے کر اس عالم میں آیا۔

دوسرا قول: خارجی آوازوں سے متاثر ہو کر اُن سے الفاظ بنا لیے۔ خارجی آوازیں کائنات کے اور جانوروں کی تھیں۔ یہاں پھر دِل چسپ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ کس تاریخ سے ثابت ہے کہ اس خاک دان میں اوّل چرند و پرند آئے، اس کے بعد انسان۔ اس سے بھی زیادہ دقیق سوال یہ ہو سکتا ہے کہ انسان الفاظ کے وضع کرنے میں فضائے عالم اور جانوروں کی آوازوں سے سبق حاصل کرنے کا محتاج تھا، ان سے یہ سبق پڑھے، لیکن دوسرے گوناگوں کمالاتِ عالیہ کا خزانہ

انسان کے دل و دماغ میں بھرا ہوا ہے، مثلاً فکر اور فکر کے بعد ترتیب مقدمات اور ترتیب مقدمات کے بعد اخذ نتائج اور اخذ نتائج کے بعد اُن پر عمل؛ یہ تمام سبق انسان نے کس سے حاصل کیے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سکھانے سے تو تمام ماحول عاجز و ساکت ہے۔ اس صورت میں ضرور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تمام کمالات کے خزانے فطرتِ انسانی میں ودیعت تھے، وہاں کلام کا کمال بھی تھا۔

اسی ضمن میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خود اپنی فطری آوازوں سے وضع الفاظ کا سبق سیکھا، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ، درد میں ہائے وائے، خوشی میں واہ۔

تیسرا قول: عالم میں جو آواز بھی کہیں پیدا ہو، وہ مختلف چیزوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے اِدراک کرنے والی قوتوں نے جن مختلف خیالات سے ٹکریں کھائیں، تو اُن ٹکروں سے باطنی آوازیں دماغ میں پیدا ہوئیں، آوازیں زبانوں تک آ کر لفظ بن گئیں۔

عربی زبان کی خصوصیات کی تحت میں اوّل مخارج سے بحث کی ہے، جو کلام کی سب سے پہلی منزل یا سیڑھی ہے۔ بدیہی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ قدرت نے جس قدر مخرج انسان کے اندر حروف کے رکھے تھے، ان سے پورا پورا کام صرف عربوں نے لیا، غیر عرب ان میں سے اکثر کو غیر مستعمل چھوڑ کر ہاتھ سے کھو چکے۔

ایک واقعہ یاد آ گیا۔ ایک یورپین عالم کو (جو عربی زبان کے امتحانوں میں کام یاب تھے) دعویٰ تھا کہ وہ عین اس کے مخرج سے ادا کر سکتے ہیں۔ مَیں نے دیکھا کہ وہ ایک ہاتھ کے انگوٹھے سے حلق کی جڑ کو دباتے تھے، اس کے بعد زور کر کے اس مقام سے آواز نکالنے کی سخت کوشش کرتے تھے، چہرہ سرخ ہو جاتا تھا، آنکھیں نکل آتی تھیں، مگر عین کی پوری آواز نہ نکلتی تھی، کچھ ضرور ادا ہو جاتی تھی۔

مخارج کے بیان کے بعد حروف کے صفات بیان کیے ہیں۔ اس خصوصیت میں بھی عربی زبان صاف ممتاز ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ مصنف نے یہ خصوصیات خود تراش لی ہیں، جیسے ان کے مقابل حریفوں کا عمل ہے، بلکہ ان قوانین پر بحث کی بنیاد رکھی ہے، جو صدیوں کی تحقیق کے بعد ثابت اور مدون ہو چکے ہیں۔ اس بحث کے مختلف پہلو پڑھنے اور پڑھ کر لطف اٹھانے کے قابل ہیں۔

دوسرے باب میں مخارج و صفات کی بحث کو اور زیادہ وسیع کیا ہے، جس سے گویا وہ جدید بحث بن گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اعراب سے بھی بحث کی ہے۔ اس باب میں دکھایا ہے کہ الفاظ میں

حروف کی کمی وبیشی یا حرکات کی خفت وشدت سے کس طرح ان کے معانی میں مختلف مراتب خفت اور شدت کے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس سے ثابت کیا ہے کہ عربی میں الفاظ کے اِعراب اور حرکات کی وضع بھی ضابطہ وقانون سے خارج نہیں، بلکہ واضع نے ان کو معانی کے تغیر و تبدل کا اُسی طرح آلہ بنایا، جس طرح اُن کی صورت کے تغیر وتبدل کا۔ جس طرح یہ باب بلحاظ اپنے مطالب کے پہلے باب سے زیادہ بلند اور دقیق ہے، اسی طرح اس کی بحث اور اس کا استدلال بھی زیادہ بلند پایہ ہے اور یہ مؤلف علامہ کی تحریر کی خصوصیت ہے کہ جس قدر آیندہ ابواب میں دعوے بلند ہوتے گئے ہیں، اسی قدر ان کی دلیل بلند ومضبوط ہوتی گئی ہے اور مطالب کی دقت بیان کی صفائی کی بدولت فہم کے لیے مشکل نہیں بن جاتی، بلکہ آسان اور سریع الفہم رہتی ہے۔

اوّل اور دوسرے باب میں مفرداتِ حروف کی بحث سے فارغ ہو کر **تیسرے باب** میں ترکیب حروف سے بحث کی ہے اور یہاں بھی محض قیاسات سے نہیں، دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مختلف حروف کس طرح باہم مل کر اپنی مخصوص ترکیب سے اپنے معانی کا نشان دیتے ہیں اور جس طرح ایک علم کیمیا کا ماہر ثابت کرتا ہے کہ کن صفات کی دو مختلف چیزیں باہم مل کر ایک خاص تیسری چیز پیدا کریں گی، اسی طرح اس فن کا ماہر بتا دے گا کہ عربی میں جب فلاں صفات کے حروف سے لفظ بنے گا، اس میں فلاں معنی ہوں گے، اگرچہ اس نے لغت میں اس لفظ کے معنی نہ دیکھے ہوں۔ اس بحث میں اوّل حروف کے صفات بتائے ہیں، جو علم تجوید میں ثابت ہیں۔ اُس کے بعد دکھایا ہے کہ کس طرح ان کے اجتماع سے ان صفات کے مناسب معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً حرف جیم اور میم اپنے اپنے صفاتِ مقررہ کے لحاظ سے جس لفظ میں مل جائیں گے، اس میں فراہمی اور اِجتماع کے معنی پائے جائیں گے، جیسے جمّ "بہت"، جمار "گروہ"، جمهرة "تودۂ ریگ"۔ اس طرح بہت سے حروف کی صفاتِ مقررہ بتا کر اُن کی کثیر مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ حروف کی صفات کا اثر معانی پر بطورِ قاعدۂ کلیہ پڑتا ہے۔ جن کو تھوڑی سی بھی مناسبت زبانِ عربی سے ہو، اُن کو ان مباحث میں وہی لطف آئے گا، جو اقلیدس کی شکلیں حل کرنے میں حاصل ہوتا ہے۔

چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبانِ عربی کے الفاظ کا مادّہ صرف دو دو حرف ہیں؛ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنتے: یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف "المبین" نے اس کی تردید بھی

حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادّے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلۂ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، اربابِ فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ قط کو ثنائی بتانا اس کے علامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں قطن کے لفظ کی، جس کے سامنے جرجی زیدان نے ہتیار ڈال دیے، تحقیق ایسی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ اشعار اس پر قربان کیے جا سکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف اور طا سے مل کر قطن کی صورت پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اثر معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ ''رُوئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے گولڑ کو پھاڑ کر باہر آتی ہے'' ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے۔

پانچواں باب: اِس میں اِرتقائے لسان سے بحث فرمائی گئی ہے۔ اوّل مستشرقین کے مقرر کردہ اُصولِ اِرتقا تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اُس کے بعد اِرتقا کو اِنسانی اِرتقائے عمرانیات کی مثال دے کر واضح کیا ہے، پھر یہ بیان کیا ہے کہ مستشرقین مذکور کے یہ اُصول جدید نہیں، بلکہ وہی ہیں، جو صدہا برس پہلے ابو ہاشم معتزلی نے بیان کیے تھے۔ اُس کے بعد بہت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ مسلک بالا پر بحث فرمائی ہے اور ثابت کیا ہے کہ مستشرقین کی یہ رائیں ایسے قیاسات ہیں، جن کا ساتھ واقعات اور حقائق نہیں دیتے۔ اِن مباحث کے پڑھنے سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف کے دماغ کی بلند پروازیٔ تحقیق اُس فضا تک جا پہنچی ہے، جہاں مستشرقین کے قیاسات پست ہو کر رہ جاتے ہیں اور یہ اَمر قابلِ فخر ہے کہ جو مباحث و دلائل جدید تعلیم یافتہ طبع کو ساکت و مبہوت بنا دیتے ہیں، ایک قدیم درس گاہ کا فیض یافتہ عالم نہ صرف یہ کہ اُن سے مرعوب نہیں ہوتا، بلکہ قوتِ استدلال سے اُن کی کمزوریاں ظاہر فرما کر طالبانِ علم کو صحیح راستہ تحقیق کا دکھا دیتا ہے۔

چھٹا باب فلسفہ اِشتقاق پر ہے اور گویا جانِ سخن ہے۔ اِس میں اِشتقاقِ صغیر و کبیر کی تعریف کے بعد صغیر و کبیر کا فرق دکھایا ہے۔ اُس کے بعد اِشتقاقِ کبیر سے مفصل بحث کی ہے۔ اِشتقاقِ کبیر زبانِ عربی کی ایسی خصوصیاتِ عالیہ میں سے ہے، جس کے سامنے تمام زبانیں سپر ڈال دیتی

ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ یہ صفت ایک زبان میں کس طرح پیدا ہوئی۔ مؤلف علام کا یہ کمال ہے کہ اس مسئلہ میں جو تفصیل آج تک نہ ہوئی تھی، وہ ''المبین'' کے ذریعہ سے ہماری آنکھوں کے سامنے آگئی اور پہلے لغت کے امام جس قاعدہ کو وضع کر کے اس کی چند ہی مثالیں لکھ گئے تھے، مولانا نے اس کی صدہا مثالیں لکھ دی ہیں۔ درسِ نظامی کی یہ بھی حیرت انگیز اِستعداد آفرینی ہے کہ اس کے فیض یافتہ ہر نئی مشکل پر غالب آجاتے ہیں۔ صدہا مثالوں کے ذریعہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ یہ عربی الفاظ کی خصوصی شان ہے کہ اُن کی ترکیب کو چاہے جس طرح اُلٹو پلٹو، نہ صرف یہ کہ وہ مہمل نہ ہوں گے، بلکہ یہ کہ اپنے مخصوص معنی کو برابر قائم رکھیں گے، مثلاً ''ق م ر'' کی ترکیب سے جو لفظ بنے گا، بامعنی ہوگا اور اس میں بلحاظ ان حروف کی شخصی و ترکیبی صفات کے اس کے معنی میں بتدریج ظاہر ہونا پایا جائے گا۔ مختلف ترکیبیں ملاحظہ ہوں:

قمر	چاند	آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے
رقم	لکھنا	ایک حرف کے بعد دوسرا اور ایک لفظ کے بعد دوسرا درجہ بدرجہ لکھا جاتا ہے
مرق	شوربہ	آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے
قرم	سردارِ قوم	مرتبہ سرداری تک اِنسان بتدریج پہنچتا ہے
رمق	تھوڑی سی جان جو باقی ہو	ایسی حالت میں سانس اور نبض دونوں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں
مقر	زہر قاتل	زہر کا اثر بتدریج ہوتا ہے

اس سے بھی بڑھ کر لطافت: عسل ''شہد''، اِس کا اُلٹا لسع ''ڈنک''۔ شہد کی مکھی میں ایک طرف شہد ہے، تو دوسری طرف ڈنک۔

اِسی سلسلہ میں بعض الفاظِ عربی جو عجمی الاصل خیال کر لیے گئے تھے، مثلاً سراج (چراغ) اور لجام (لگام)؛ اِن کا عربی الاصل ہونا اِس قوتِ اِستدلال سے ثابت کیا ہے کہ بے اِختیار زبان سے تحسین نکلتی ہے۔ اِسی سلسلہ میں یورپ کے مستشرقین کی رایوں کی کمزوریاں متعدد پیرایوں میں ظاہر فرمائی ہیں۔

ساتواں باب آخری باب ہے اور اس میں ''عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی'' دکھایا ہے۔

اس باب میں یہ بحث ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا حرف بھی ایک کمال نہیں کہ وہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے، نہیں! بلکہ اس کے معنی کو جب دِقت و تعمق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے عجمیوں کو صدیاں درکار ہوئیں اور پھر بھی اس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔

اور اِس تعجب خیز دعویٰ کو متعدد مثالوں سے ثابت فرمایا ہے۔ ایک دوسرا پہلو وضع الفاظ کا کمال یہ دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ با معنی ہو جاتا تھا اور ایسا با معنی جو اپنی اصل کے ساتھ پوری پوری مناسبت رکھتا تھا، مثلاً کوے کے بولنے، گھوڑے کے ٹاپ اور ہانڈی کے جوش کھانے کی آواز کی جب عربوں نے محاکات کی، تو اس نقل کے لیے جو الفاظ وضع کیے، ان کے معنی اصل کے ساتھ مناسبت تام ملحوظ رکھی، مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی زبان میں غَاق غَاق ہے۔ چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی تھی، اس لیے اس مادّہ سے جو الفاظ لیجیے، اُن کے معنیٰ میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے۔ دیکھو: تَغَیَّقَ بَصَرُہٗ (اُس کی بینائی تاریک ہوگئی)، غَیَّقَ فِیْ رَأْیِہٖ (اس کو تیرہ رائے کر دیا)۔ علی ھٰذا القیاس۔

خاتمۃ الباب میں ”بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات“ کی بحث ہے۔ عربوں نے دفتر کائنات کا مطالعہ جس عمیق نظر سے کر کے ہر ہر پہلو اور تعین مدارج کو جدا جدا الفاظ کے ذریعے سے بتایا اور دکھایا، وہ انھی کا حصہ تھا، مثلاً عرب لکھنے پڑھنے سے عام طور پر بے بہرہ تھے، تاہم لکھنے پڑھنے کے سامان کی مختلف حیثیتوں کے لیے جس قدر الفاظ عربی زبان میں ہیں، شاید ہی کسی اور زبان میں ہوں۔ دیکھو! جس نَے سے قلم بنایا جاتا ہے، جب تک اصلی حالت میں ہے، انبوبۃ ہے۔ اب قلم ترشنا شروع ہوا۔ جو ریزے کٹ کٹ کر گرتے گئے، ان کا نام براء یا برایۃ قلم کے شگاف کو جس سے وسیع کرتے ہیں، اس کے لیے لفظ لِیْطَۃٌ نوک کاٹنے کو قطّ، جس پر قط لگایا جائے، وہ مقطّ، جب بن کر درست ہو گیا، تو اس کا نام قلم ہوا۔ طرفِ قط کو دشّ کہتے ہیں۔ قلم کی تعریف ہے: قلم رشاش (محرف قلم)۔ جب قلم چلا، تو اس کی آواز کا نام صریر ہے۔

اسی طرح دوات اور روشنائی اور کتاب کے واسطے الفاظ ہیں، اس دقت نظر اور باریک بینی کو مولانا نے بہت سی مثالیں دے کر واضح اور مدلل فرما دیا ہے۔ یہ بحث جس قدر نازک ہے، اُسی قدر پر لطف اور خرد افروز ہے۔ اسی پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

بیانِ بالا سے آپ کو واضح ہوا ہوگا کہ ''المبین'' نے عربی الفاظ کی پیدائش (مخارج) سے لے کر کمالِ عمر (کمالِ وضع الفاظ) تک کی ہر منزل سے بحث فرمائی ہے اور میرا یقین ہے کہ مدلل بحث فرمائی ہے۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ علم دوست اصحاب اُس کے مطالعہ سے لطف و بصیرت حاصل فرمائیں۔ طلبا کو اس کے مطالعے کا موقع دیا جائے، تاکہ وہ بھی تحقیق اور آزادانہ تحقیقات کے انداز سیکھیں، اس کے خوگر ہوں۔ علما اِس کو مطالعہ فرما کر تحقیقات کا قدم اور آگے بڑھائیں۔ کاش! اس رسالہ کا ترجمہ عربی* اور کسی یورپین زبان میں ہوتا، تاکہ دوسرے ممالک کے اہلِ کمال بھی مؤلف علام کی محنت و تحقیق کی داد دے سکتے۔

(ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۲، ربیع الاوّل ۱۳۴۹ھ/ اگست ۱۹۳۰ء)

* * *

---

*۔ خود مولانا مرحوم نے اِس کا عربی ترجمہ ایک صاحب معروف بہ ''شامی صاحب'' سے کرایا تھا، جو ''المبین'' کی تالیف واِشاعت کے زمانہ میں مسلم یونی ورسٹی میں عربی کے معلم تھے اور اِس خدمت میں شامی صاحب کی کتاب ''تعلیم العربیۃ'' باہتمامِ بندہ اپنے صرف سے چھپوادی تھی اور اُن کا اِرادہ یہ ترجمہ چھپوانے کا تھا، مگر حالات نے مساعدت نہ کی اور مسودہ اُن کے متروکہ سامان کے ساتھ اُن کے ورثا کے قبضہ میں گیا۔ (محمد مقتدیٰ خاں شروانی، بحوالہ طبع دوم)

تقریظ بر المبین ✿

—— استاذ العلماء مولانا مفتی عبد اللطیف صاحب ——

پروفیسر جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد (دکن)

اِس بارے میں پہلے سے اِختلاف ہے کہ عربی میں آیا دوسری زبانوں کے الفاظ ہیں یا نہیں؟ ایک فریق کی رائے میں اِس کا اِثبات ہے۔ دلیل میں بعض الفاظوں کی دو زبانوں میں وحدت، اشتراک اور تناسب کو پیش کیا گیا ہے۔ علامہ طبری نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں دلیل مذکور کی کم زوری کو ظاہر کرتے ہوئے بتلایا ہے کہ جو چیزیں معرضِ اِستدلال میں پیش کی گئی ہیں، وہ ہرگز اِس لائق نہیں کہ اُن سے احتجاج کیا جاسکے، بلکہ اِس قسم کے الفاظ میں دونوں زبانوں کا اگر ترادف تسلیم کیا جائے، تو حقیقت سے قریب تر ہوگا۔

قدما کا ایک گروہ صرف یہی خیال رکھتا تھا کہ عربی اگرچہ ایک مستقل زبان ہے، لیکن اس میں اگر عجمی الفاظ دخیل ہوئے ہوں، تو یہ ممکن ہے، مگر تحقیقاتِ جدیدہ کی یہ طرفہ تر ستم ظریفی ہے کہ اس نے فریب آمیز طرز پر یہ دعویٰ کیا کہ عربی کو یہ حق ہی نہیں ہے کہ مستقل السنہ کے صف میں اُس کو جگہ دی جائے، بلکہ وہ تو خود مسکین دوسری السنہ کی خوشہ چیں ہے اور اس کا ذاتی سرمایہ وہی ہے، جو بھیک کے ٹکڑوں سے جمع ہوا۔ یا للعجب من جرءة الجهل و الضلالة۔

اِس تحقیق مبالغہ آمیز سے در پردہ یورپ کو اِسلام کے بعض مسلمہ مسائل پر حملہ مقصود تھا، جس کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

فاضل مؤلف سَلَّمَهُ اللّٰهُ کی دقیق رس اور حقیقت شناس نظر نے جب اِس دسیسہ کاری کا اِحساس کیا، تو رگِ ہاشمی اور غیرتِ علمی نے حرکت کی اور حمایت دین متین نے اصل حقیقت کے اِظہار پر انھیں مجبور کیا اور ماشاء اللہ ترکی بہ ترکی جواب دیا؛ یعنی جس طرح سے تحقیقاتِ جدیدہ

✿۔ ''المبین'' پر مخالف وموافق متعدد مضامین ''معارف'' میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب اس بحث کو زیادہ طول دینا بے کار ہے۔ اس لیے ان بزرگوں کی تحریروں پر اس بحث کا خاتمہ کیا جاتا ہے۔ اڈیٹر معارف

نے دو قدم آگے بڑھ کر حملہ کیا تھا، بعینہٖ مولانا نے بھی اُسی طرح ٹھیک رگِ فاسد پر نشتر دیا۔ تناسب، وحدت اور اشتراک کو دلیل تسلیم کر کے اِس امر کو ثابت کیا کہ سرے سے یہی غلط اور محض غلط ہے کہ عربی الفاظ کے واضعین نے عند الوضع الفاظ اور معنی میں جن خصوصیات اور تناسب اور صفات کا لحاظ کیا ہے، دوسری السنہ میں اس کا رائحہ بھی ہو اور اس امر کے ثابت کرنے میں فاضل مؤلف کا استقرا اِستقرا سے نازک اور لطیف نتائج کا اِستخراج اور نتائج سے قواعد اور ضوابط کے جانب رہبری؛ اس میں شک نہیں کہ یہ نہایت کٹھن اور دشوار راستہ ہے، جسے فاتحانہ طے کرنے کے لیے فطرت کی طرف سے شاید یہی مقرر ہوئے تھے۔ فاضل مؤلف کو مَیں اِس امر پر مبارک باد دیتا ہوں کہ وہ اپنے اِس دعوے کے ثابت کرنے میں نہایت کام یاب ہوئے اور خود اُن کی یہ کتاب اُن کی کام یابی کی صداقت پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

ظاہر میں گو یہ کتاب تحقیقاتِ جدیدہ کے اُغلوطات اور سفسطیات کا اِزالہ ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک فن جدید کی بنیاد کا مستقل کتاب کی صورت میں نقشِ اول ہے۔

اِس زمانہ میں جب کہ یورپ میں اُغلوطات اور سفسطیات کی گرم بازاری ہے اور ہمارے نو تعلیم یافتہ یورپ کی ہر صدا پر "لبیک" کہنے کو حاضر ہیں، تو اِس امر کی ضرورت اور سخت ضرورت ہے کہ نصابِ تعلیم میں اِس قسم کی کتابیں داخل کی جائیں۔ البتہ عربی پر عجمی لباس کی زیبائش کا فیصلہ فاضل محترم کی توجہ کا محتاج ہے۔

(ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ/ اکتوبر ۱۹۳۰ء)

* * *

تقریظ

——استاذ العلماء مولانا سیّد شیر علی صاحب——

پروفیسر جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد (دکن)

مَیں نے ''المبین'' کو دیکھا۔ مَیں نہیں کہہ سکتا کہ اِن اہم اور لطیف مضامین اور اس دل فریب اور سحر آفریں اندازِ بیاں سے کس قدر متاثر ہوا ہوں۔

اُس جلیل القدر فاضل کی بلند پروازی، اِستقامت رائے، سلامت روی، طباعی اور قوتِ ممیزہ کو اِس رسالہ نے منصہ ظہور پر لا کر بٹھا دیا۔ خصوصاً ساتواں باب بالخصوص ''بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات'' کہ اِس سے مَیں تو چکا چوند میں آ گیا۔ نہیں جانتا کہ اِس کو سحر کہوں یا کرامات۔ مَیں آج تک کسی مضمون کے دیکھنے سے ایسا متاثر نہیں ہوا۔

مَیں بکمالِ وثوق یہ کہتا ہوں کہ ''المبین'' کے مطالعہ سے بہت ہی بیش بہا معلومات کا اِضافہ اور بہت سی غلط فہمیوں کا اِزالہ ہوگا۔ اِس کتاب کے سات باب ہیں۔ ہر باب میں مضمون کی بلندی اور بلندیٔ مضمون کے ساتھ دلیل کی مضبوطی، پھر بیان کی آسانی؛ یہ ایسی خوبیاں ہیں، جن کا لطف بغیر مطالعہ کتاب حاصل ہو نہیں سکتا۔ اِس لیے مَیں اِس وقت علم دوست حضرات سے اس سے زیادہ عرض کرنا مناسب نہیں سمجھتا کہ ''المبین'' کا مطالعہ فرمائیں۔ ہاں! دو باتوں کا اِس ذیل میں بیان کرنا ضروری خیال کرتا ہوں:

اولاً یہ کہ مصنف نے برہان و دلیل اور تائید و تقویت میں جو لطیف فرق ہے، اُس کا لحاظ ہر موقع اِستدلال پر کمالِ لطف و خوبی کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ جن قضایا سے کسی بات کا اِیقان مقصود ہوتا ہے، اُنھیں برہان و دلیل کہا جاتا ہے اور جن قضایا سے ظن مد نظر ہوتا ہے، اُن کو تائید تقویت اَمارہ اور خطابہ کہتے ہیں۔

مخالف پہلو کا اِحتمال اور اِمکان عقلی اِیقان کے منافی ہوتا ہے، ظن کے منافی نہیں ہوتا، لیکن مخالف پہلو پر بھی کوئی تائید مساوی یا اس سے زیادہ قوی پیش نہ کی جائے۔

فن منطق میں دست گاہ رکھنے والا ''المبین'' کے برہان وتقویت کے فرق کو ہر موقع استدلال پر نمایاں دیکھ کر خاص لطف حاصل کرسکتا ہے۔

دوسری خوبی قابل بیان یہ ہے کہ ''المبین'' نے جن خیالات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے، وہ موافق ہوں یا مخالف؛ اِس خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ خیال ''المبین'' ہی کا خیال ہے، خصوصاً جرجی زیدان کا مغالطہ اور اس کا رد، ایسا ہی حکایت صوتی کے اصل کا بیان اور اس کا جواب، ان مباحث کا مطالعہ فی الحقیقت بصیرت افروز اِنصاف کا نمونہ ہے۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ مخالف مذہب کو جواب کے وقت مجیب حضرات توڑ مروڑ کر بدنما صورت میں پیش کرتے ہیں، برخلاف اس کے ''المبین'' نے حتی الامکان آراستہ کر کے دکھایا ہے، جو نہایت راست بازی اور اَمانت داری کا نتیجہ ہے۔

مَیں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جو شخص فی الجملہ السنہ اور ان کے متعلقہ اصول کی اہمیت اور وقعت سے واقف ہوگا اور اس کی ''المبین'' تک رسائی ہوگی، وہ مشرقی ہو یا مغربی، مستشرق ہو یا اُس کے اَتباع میں سے ہو، وہ بالاضطرار عربی کے افضل الالسنہ ہونے اور ''المبین'' کے بے مثل ہونے کا اِعتراف کرے گا۔ اگر اس کے معلومات میں بقیہ مباحث اور اصول اور ان کا فلسفہ جن کو اِفادۂ مافی الضمیر اور دلالت سے گہرا تعلق ہے اور جو کتب صرف ونحو، معانی وبیان اور اصولِ فقہ میں بیان کیے گئے ہیں، اِضافہ کیا جائے، تو پھر اِس علمی سیر کا کیا کہنا ہے۔ اِس وقت اِسی قدر لکھنا کافی سمجھتا ہوں۔ بشرطِ صحت وفرصت ''المبین'' پر تفصیلی تبصرہ کسی آیندہ وقت میں لکھوں گا۔

(ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ/ اکتوبر ۱۹۳۰ء)

* * *

اِستدراک

"المبین" کے اِس ایڈیشن میں خاص طور سے اِملائے الفاظ کا خیال رکھا گیا ہے، تاکہ نقل مطابق اصل رہے، بلکہ اصل میں جو کچھ کمی بیشی تھی، اُسے دور کر دیا گیا ہے۔ اکثر ناشرین جب کوئی قدیم کتاب چھاپنے کا اِہتمام کرتے ہیں، تو الفاظ کی اِملا کا یا تو لحاظ ہی نہیں کرتے یا اگر کرتے بھی ہیں، تو ساتھ ایک یہ ستم بھی مستزاد کرتے ہیں کہ چلن کے تحت پرانے الفاظ کو جدیدیت کا لبادہ اوڑھا دیتے ہیں یا متروک اور نادر الاستعمال الفاظ کو بدل چھوڑتے ہیں اور ذکر تک نہیں کرتے کہ یہ تغیر و تبدل اُن کی طرف سے ہے۔ اس سے اُردو لسانیات میں ایک بڑا حادثہ علمیہ پیش آتا ہے کہ اُردو زبان کی تاریخ مرتب کرنے والوں کو سخت صعوبت اُٹھانی پڑتی ہے اور بعید نہیں کہ وہ بھٹک بھی جائیں۔ دوسرا بڑا نقصان جو خود زبان کو پہنچے گا، وہ یہ کہ کم مستعمل الفاظ متروک اور متروک الفاظ بالکل ہی متروک ہو جائیں گے۔ اگر کسی وجہ سے ایسا کرنا ضروری ہو، تو کم از کم وضاحت ضروری ہے، جیسا کہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

اِس جگہ ہم تین قسم کے الفاظ سے بحث کریں گے، لیکن اس سے پہلے مناسب ہے کہ وہ الفاظ ذکر کیے جائیں، جن کا رسم الخط فی زمانہ بدل چکا ہے یا مروج نہیں اور وہ علیٰ حالہ باقی رکھے گئے ہیں:

دھوکھا، تاگا، بوڑھاپا، ڈھونڈھنا، منھ، لانبا، گدھا، سیکڑوں، کروروں، بھووں (بھنووں)، جیوں جیوں، ہتیلی، ٹھیرنا وغیرہ۔

۱- ایسے الفاظ جو اصل میں دو طرح لکھے گئے تھے۔ ان میں پہلی صورت مرجح ہے:

شے	شئے
دونوں	دونو
اُ	او (ن، کھاڑنا)
پہنچنا [اور اس کے مشتقات]	پہونچنا

ئے......[موصوف، مضاف]	ء......، ے......
(پیدا، گنجا، ستا، افزا، آرا) ئش	ئش
پہلا	پھلا
اشیا، اسما، علما، حکما، ادبا (وغیرہ)	اشیاء، علماء، قدماء
قائم، زائدہ	قایم، زایدہ، دایم
حقائق	حقایق
ہونٹ	ہونٹھ
ثلاثہ	ثلٰثہ
کہہ	کہ
رائگاں	رایگاں

۲- درجِ ذیل الفاظ اصل میں یوں تھے:

لیئے، لیۓ؛ کیئے؛ چاہیئے؛ سمجھیئے؛ ڈالیئے؛ دیکھیئے، دیکھۓ؛ چھوڑیۓ؛ دیۓ، دۓ؛ دیجۓ، دیجیئے؛ کیجۓ، کیجے؛ ہوجۓ؛ لوٹۓ؛ کہیئے؛ پوچھۓ وغیرہ۔

اِنھیں یوں لکھا گیا ہے:

لیے؛ کیے؛ چاہیے؛ سمجھیے؛ ڈالیے؛ دیکھیے؛ چھوڑیے؛ دیے؛ دیجیے؛ کیجیے؛ ہوجیے؛ لوٹیے؛ کہیے؛ پوچھیے وغیرہ۔

۳- انہیں/ انھیں کو دو مختلف مواقع کے لیے اِستعمال کیا گیا ہے:

انہیں	[اِنْ–ہِیْ نْ]	(اِسم اِشارہ)
انھیں	[اِنھےْ نْ]	(اِسم ضمیر)

اصل میں صرف ''انھیں'' ہے۔

فائدہ: یہ بحث خاص ''المبین'' سے متعلق ہے، لیکن کتاب کی باقیات میں بھی اسی اُسلوب کو برقرار رکھا گیا ہے۔

* * *

المبین

——محمد حنیف ندوی——

''المبین'' مولانا سلیمان اشرف مرحوم سابق صدر شعبۂ علومِ اسلامیہ، علی گڑھ کی معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ اس کا موضوع اُن تلبیہات و شکوک کا اِزالہ ہے، جن کو "فلسفة اللغة العربية" کے مصنف جرجی زیدان نے عربی زبان کی اہمیت و وقار کو گزند پہنچانے کے لیے وضع کیا۔ اس کی حیثیت ایسے ادبی اور تحقیقی شاہ کار کی ہے، جس میں ایک طرف اگر زبان اور اُسلوب کا اچھا خاصا چٹخارہ پایا جاتا ہے، تو دوسری طرف تحقیق و تفحص کی ایسی نادرہ کاری بھی جلوہ کناں ہے، جو علمی حلقوں سے خصوصی داد پانے کی مستحق ہے۔

عربی زبان وسعت اور اِظہار و تبیین کی معجزانہ خوبیوں سے اِس درجہ مالا مال ہے کہ دنیا کی کوئی زبان اس بارے میں اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے الفاظ میں جو معنویت اور آہنگ و صوت کی مناسبتیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی صرف اسی کا مقدر ہے۔ اس میں مرصع اور جامع الفاظ سے لے کر اُسلوب تک ہر شے منفرد و ممیز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی و تنزیل کی تکمیل و اِتمام کا جب وقت آیا، تو مشیت اِیزدی نے اِس زبان کو یہ فخر بخشا کہ اِس کے ذریعے اِسلام کے پیغامِ ہدایت اِلتیام کو عام کیا جائے، لیکن اس کا کیا کیجیے کہ عربی زبان کی یہی خوبی نگاہِ اِستشراق میں بری طرح کھٹکی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نام نہاد عربی دانوں میں اِس پر اُنگلیاں اُٹھنے لگیں۔ کسی نے کہا کہ یہ اہل بادیہ کی زبان ہے، اِس میں بھلا یہ اِستعداد کہاں کہ جدید لسانی تقاضوں کا ساتھ دے سکے۔ کسی نے یہ کہہ کر اس کی کم مائیگی پر اِعتراض کیا کہ اس میں سوا مترادفات کی کثرت کے اور رکھا ہی کیا ہے اور جرجی زیدان نے یہ کہہ کر دل کی بھڑاس نکالی کہ عربی زبان صرف دو حرفوں سے ترکیب پذیر ہے اور یہ کہ اس میں بہت سے الفاظ دوسری زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں۔

مولانا سلیمان اشرف نے عربی زبان کے فضائل اور خوبیوں کو جس بلند لسانی سطح پر پیش کیا ہے اور تحقیق و تفحص کے جن موتیوں کو رولا اور ترتیب دیا ہے، اُس سے اِس حسین و مکمل زبان کے بارے میں دو ہی منطقی نتیجے نکالے جا سکتے ہیں: ایک یہ کہ یا تو اس کی زلف و کاکل کو سنوارنے اور چمکانے میں بڑی حد تک مشاطہ قدرت کے دست ہنر پرور کا براہِ راست کرشمہ کارفرما ہے اور یا پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ماہر لسانیات نے سوچ سمجھ کر اس کے مزاج و نہج کو ترتیب دیا ہے۔

یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے باب میں وضع الفاظ سے تعرض کیا گیا ہے۔ اِس میں بتایا گیا ہے کہ آلہ صوت کو جس جامعیت اور

قوت و بلاغت کے ساتھ عربی زبان میں استعمال کیا گیا ہے، اُس کی مثال کسی عجمی زبان میں پائی نہیں جاتی۔ یہ باب اپنے دامن میں نہایت قیمتی مواد کو لیے ہوئے ہے۔

دوسرا باب مخارج وصفات و اعرابِ حروف سے متعلق ہے۔ اِس میں اعراب وحرکات کا فلسفہ نہایت تحقیق وکاوش سے پیش کیا گیا ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ اس کے حروفِ ترکیبی کا معنی ومفہوم سے گہرا تعلق ہے۔

تیسرے باب میں عربی الفاظ کی اِس خصوصیت کو امثلہ ونظائر کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے کہ ان کی ترکیب و اِمتزاج کی صورت میں جو معنویت اُبھرتی ہے، وہ کیا ہے اور کیوں کر دو حرف مل کر ایک مخصوص مفہوم کو جنم دیتے ہیں۔

چوتھے باب میں حروف کی خصوصیات کی تفصیلی بحث ہے۔ اِس میں جرجی زیدان کے علمی بھرم کا پول کھولا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ لفظ "قط" ثنائی نہیں، ثلاثی ہے اور اس بارے میں اس نام نہاد مستشرق نے ایسی ٹھوکر کھائی ہے، جس کو اہلِ علم کبھی معاف نہیں کر سکتے۔

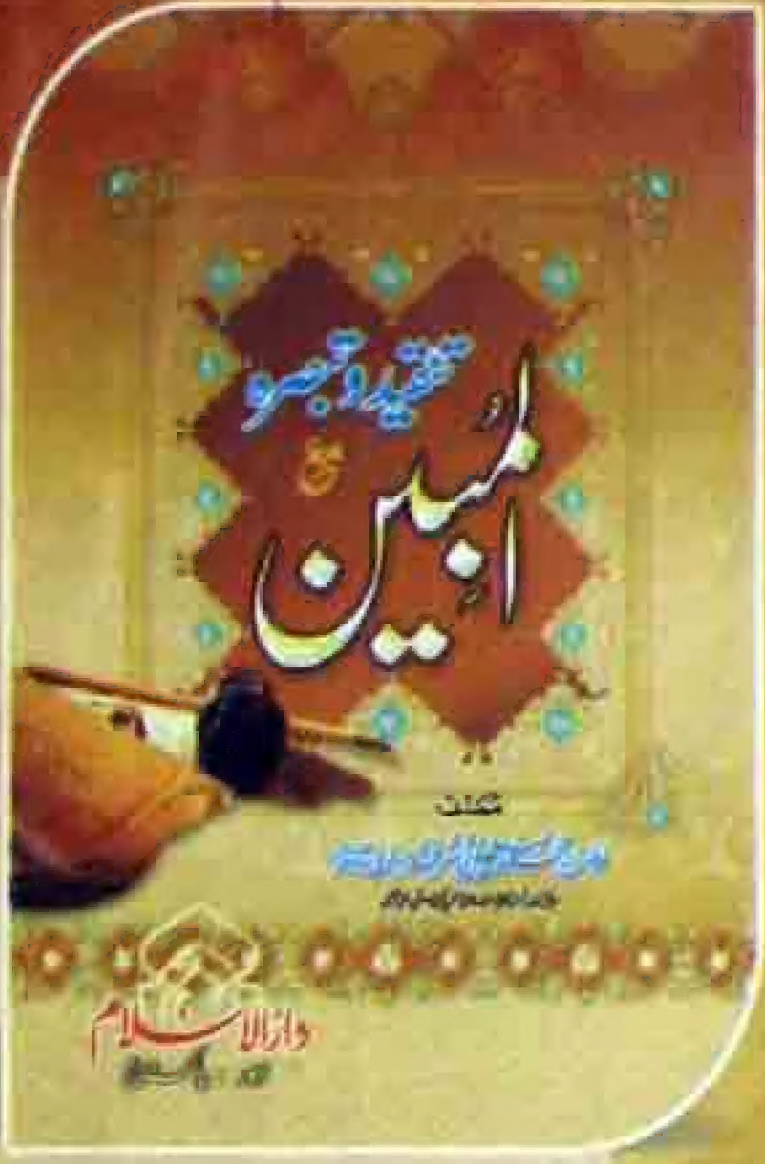
پانچواں باب کن نوادرِ علمی کا احاطہ کیے ہوئے ہے، ان کو مختصراً بیان کرنا مشکل ہے۔ اِس کا تعلق زبان کے اِرتقائی مراحل سے ہے۔

چھٹے باب میں اِشتقاقِ صغیر وکبیر کی لطیف فنی بحث ہے۔ اِس میں اِس معجزانہ زبان کی اِس خصوصیت کا ذکر ہے کہ اِس میں الفاظ کی ترکیب وساخت کچھ اِس انداز کی ہے کہ اس کو جتنی ممکنہ صورتوں میں ڈھالا جائے، معنی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا، مثلاً لفظ "قمر" کو لیجیے، جس کے معنی چاند کے ہیں۔ اُلٹ پھیر سے ممکنہ صورتیں یہ ہوں گی: ١- رقم: اِس کے معنی لکھنے کے ہیں۔ ٢- مقر: زہر کو کہتے ہیں۔ ٣- رمق: اِس سے مراد تھوڑی سی جان ہے، جو باقی رہ گئی ہو۔ ٤- قرم: سردار کے معنوں میں ہے۔ ٥- مرق: شوربے کو کہتے ہیں۔ اِشتقاقِ صغیر وکبیر پر متقدمین نے بھی اِظہارِ خیال کیا ہے، لیکن جس تفصیل اور تحقیق سے مولانا مرحوم نے اِس موضوع پر لکھا ہے، اُس کی نظیر نہیں پائی جاتی۔

ساتویں باب میں عربی زبان کے اِس کمال واعجاز کا ذکر ہے کہ اس کے الفاظ صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی ومفہوم کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں، بلکہ اُن میں مفہوم ومعنی کی حقیقت وفلسفہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں مولانا نے جو دلائل پیش کیے ہیں، جن نظائر واَمثال کا سہارا لیا ہے اور جس محنت وکاوش اور اِجتہاد واِستنباط سے کام لیا ہے، اِس سے اُن کی عبقریت وعظمتِ علمی کا پتہ چلتا ہے۔

ہماری رائے میں یہ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت، محتویات کی وسعت وتحقیق اور بلیغ تر ادبی اُسلوب کے لحاظ سے اس لائق ہے کہ عربی زبان سے لگاؤ رکھنے والا ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

(ماہنامہ المعارف، لاہور، اپریل ١٩٨٣ء)



المبین پر اہل علم کے تاثرات

علامہ محمد اقبال: ''المبین میں مولانا نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا''۔

نواب حبیب الرحمٰن خان شروانی: ''المبین میں عربی زبان کی خصوصیات اس کاوش اور تحقیق سے قلم بند فرمائی ہیں کہ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسا نیا فن مدون فرما دیا ہے، جس کے دُھندلے سے متفرق آثار اگلوں کی تصانیف میں نظر آ جاتے تھے۔...... بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک زبان کی حقیقت واضح کرنے کے واسطے جتنے پہلوؤں سے بحث کی جا سکتی ہے، وہ تمام پہلو اِن ابواب میں زیرِ بحث آ گئے ہیں۔ صرف سے لے کر معانی کے فلسفہ تک کلام کے تمام مراتب پر بحث کی گئی ہے۔ بحث میں ایک حکیم کی دقتِ نظر، ایک ادیب کے ذوق، ایک لغوی کی ہمہ گیری سے کام لیا گیا ہے اور جو دعویٰ کیا گیا ہے، اُس کے ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والوں کے واسطے بلند مرتبہ حکیمانہ مطالب کا ذخیرہ مہیا کیا گیا ہے۔--- المبین کو پڑھ کر واضح ہوا کہ درسِ نظامی نہ صرف اِستعداد آفریں تھا، بلکہ مجتہدانہ قوت بھی پیدا کر سکتا تھا''۔

پروفیسر براؤن: ''مولانا نے اِس عظیم موضوع پر اُردو میں یہ کتاب لکھ کر ستم کیا؛ عربی یا انگریزی میں ہوتی، تو کتاب کا وزن اور وقار بڑھ جاتا''۔

سیّد نور محمد قادری: ''مولانا نے یہ کتاب لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ اُردو زبان میں کتنی صلاحیت، جامعیت اور وسعت موجود ہے اور لکھنے والے کو اگر زبان پر عبور ہے اور ذوقِ لطیف سے وافر حصہ ملا ہے، تو وہ لسانیات جیسے مشکل اور دقیق موضوع پر بھی اِنتہائی جامع کتاب سلیس اور شگفتہ زبان میں لکھ سکتا ہے''۔

محمد حنیف ندوی: ''المبین کی حیثیت ایسے ادبی اور تحقیقی شاہ کار کی ہے، جس میں ایک طرف اگر زبان اور اُسلوب کا اچھا خاصا چٹخارہ پایا جاتا ہے، تو دوسری طرف تحقیق و تفحص کی ایسی نادرہ کاری بھی جلوہ کناں ہے، جو علمی حلقوں سے خصوصی داد پانے کی مستحق ہے''۔

برائے رابطہ
محمد رضا الحسن قادری
0321-9425765

دارالاسلام
لاہور ۔ پاکستان